انتشارات دانشگاه تهران

۱۱۰

دو رساله

وضع الفاظ و قاعده لاضرر

محمود شهابی

استاد دانشگاه تهران

تهران

۱۳۳۰

انتشارات دانشگاه تهران

۱۱۰

دو رساله

وضع الفاظ و قاعده لا ضرر

محمود شهابی

استاد دانشگاه تهران

تهران
۱۳۳۰

چاپخانه دانشگاه

فهرست مطالب رسالهٔ وضع :

فهرست مطالب رسالهٔ قاعدهٔ لاضرر:

فهرست مطالب رسالهٔ قاعدهٔ لاضرر:

بسمه تعالی شانه المحمود

والصلوة علی رسوله وآله الی یوم الموعود

این مجموعه مشتمل است بر دو رساله که هر یك در موضوعی مستقل نوشته شده: رسالهٔ نخست بحث از چگونگی وضع الفاظ را متکفل و رسالهٔ دوم فحص درنواحی قاعدهٔ لاضرررا متصدی ومتحمل است.

این دو رساله بمنظوری خاص تالیف یافته و همان منظور موجب شده که این دو مسئلهٔ مستقل وغیرمرتبط، بهم منضم واز آنها یك مجموعه فراهم آید چنانکه رعایت همان منظور تاحدی درچگونگی تالیف تاثیر داشته و باعث گشته که از پیجویی اقوال واستقصاء موارد ایراد واشکال و نقل و نقد همهٔ عقائد و آراء صرف نظر بعمل آید.

باهمهٔ اینها شاید هر یك از این دو رساله (باچشم پوشی از اینکه بزبان پارسی نوشته شده، وازاین نظر نه تنها بی‌سابقه و بی‌نظیر است بلکه استفادهٔ از آن عامتر نیزهست) در نوع خود کامل باشدو بهر حال بیگمان درهر کدام از آنها کم و بیش نظرهایی دقیق آورده شده و بآراءمتاخران وعقائد اکابرعصر که مورد توجه و علاقهٔ افاضل همعصر میباشدتوجه و آلمام بعمل آمده است.

راجع بخصوص رسالهٔ نخست این قسمت راهم بایدعلاوه کرد که بحث درموضوع «وضع» گرچه بحسب معمول، درمبادی علومی از قبیل منطق واصول موردعنایت دانشمندان فحول گردیده است لیکن بحقیقت گفتگواز چگونگی وضع الفاظ دربرابرمعانی ازاین علوم محسوب نیست و بهمین نظر هم دراین گونه علوم تاحدی بکوتاهی سخن پرداخته واختصار بحثرا درپیرامن این موضوع رعایت کرده‌اند.

موضع اصلی برای تحلیل وتفصیل وتحقیق وتشریح این موضوع همانا

فلسفه است زیرا بحقیقت مسائل این علمست که بحث از حقیقت اشیاء و چگونگی تحقق آنها ووضع اضافات و روابط هریکرا با دیگری بعهده دارد پس این مسئله باید درفلسفه بعنوان یکی ازمسئله‌های آن‌طرح گردد و فیلسوف که میخواهد، و باید، تاحد امکان وبقدرتوانایی حقائق راچنانکه هست بداند وآنهارابحدی که میتواند مکشوف دارد لازمست پرده ازروی حقیقت لفظ وچگونگی تحقق وضع برداردوربط میان لفظ ومعنی را آشکار سازد و بالجمله همهٔ شئون مربوط باین موضوعرا ازهمه جهت مورد بحث وتحقیق قراردهد.

درفلسفه این کارچنانکه باید وشایدانجام نیافته درعلوم دیگر نیز از نظر فلسفی وباعتبارفیلسوف بودن این‌مسئله‌موردبحث قرارنگرفته‌است بلکه بیشتر ازلحاظ ارتباط آن بامقاصد علم مورد بحث و باعتبار تأثیرش درتوضیح مسائل‌آن علم، بروجه مقدمه و حتی غالب اوقات بطریق اصول موضوعه و مطالب مسلمه، طرح وتا حدی که مقتضی بوده شرح‌شده است .

دراین رساله گرچه بحثی بیشتر ودقیقتر درپیرامن جهات و شئون این مسئله بعمل آمده و نظرهایی بی‌سابقه و خصوصی درآن بکار رفته و یاد شده لیکن چون باعتبارفلسفه وازجنبهٔ فلسفی نبوده بلکه بارتباط آن با مطالب اصول فقه توجه و نظرداشته وبحقیقت آنچه باعتباری ازمبادی اصولست برعایت اعتباری وسیعتر، نسبت بموضوع این‌علم(بطوری که‌شامل ادلهٔ‌چهارگانه‌ودیگرچیزهایی که‌درمقام‌استنباط میتوان آنهارا وارد و بدانها استدلال‌کرد بشود) ازمسائل این‌علم بشمار آورده‌شده و بطور جداگانه‌تدوین‌یافته وتفصیلی‌زیادتردرآن‌بکاررفته‌وباین کارمیان دو نظرتاحدی‌جمع‌شده بااین همه چنانکه درفلسفه یا بجنبهٔ فلسفی تحلیل وتفصیل و توضیح و تنقیح آن شایسته یا بایسته است دراین اوراق بآن نپرداخته است .

خلاصه آنکه دراین اوراق اگر بطوری که‌باید وشاید بحث‌درنواحی‌مختلف‌این موضوع، باستیفاء نرسیده‌ویااز لحاظ دقت‌بحدامکان، خوض‌و غوربعمل‌نیامده ویادرمقام تتبع آراء ونقل‌اقوال، راه‌استقصاء پیموده نشده بدان جهت است که‌عنوان‌ارتباط باصول فقه درآن منظوربوده نه عنوان تحقیق دقیق فلسفی وازآن نظربیگمان تفریطی درآن

بکار نرفته و اگر پوزشی باید خواست از افراطی خواهد بود که توهم شود .

بهرحال از خوانندهٔ دانشمند و با اخلاق این پریشان اوراق چنان امید است که دراین باره باغماض گراید و اگر موردیرا ناقص یا برخطا داند پس از اعادهٔ تامل و تکرار نظر از اصلاح آن دریغ نفرماید . والسلام علی من جعل الحق نصب عینیه وانصرف بکلیته الیه للموقوف لدیه .

محمود شهابی
تهران یکشنبه یکم اردیبهشت ماه ۱۳۳۰

بسم الله الرحمن الرحیم

وضع

موضوع سخن دراین اوراق ، «وضع» میباشد . در پیرامن این موضوع از جهاتی چند میتوان بحث کرد که استیفاء همهٔ آن جهات دراین اوراق، موردنظر نیست .

آنچه بخواست خدا دراینجا طرح و مورد بحث واقع میگردد چند جهت زیر است :

۱ - شرح مهیت اسم «وضع» .

۲ - هلیت بسیطهٔ آن .

۳ - کیفیت تحقق آن .

۴ - کمیت اقسام آن .

۵ - متفرعات وضع ، از لحاظ وحدت یا تعدد هر یك از « موضوع » و « موضوع له »

۶ - متفرعات وضع از لحاظ مرحلهٔ « استعمال »

پس بحث دراین اوراق تحت شش عنوان یادشده بعمل میآید :

۱ - شرح مهیت اسم وضع

لفظ وضع که درلغت ، بیشتر بمعنی نهادن بکار میرود دراصطلاح علوم متنوع بر معانی مختلف و متعددی اطلاق میگردد:

از جمله در علم منطق در موضعی این ماده بمعنی تسلم وفرض بکار رفته چنانکه برای یکی ازاقسام « مبادی » عنوان « اصول موضوعه » اصطلاح گردیده است . در موضعی دیگر بجای « رأی کلی » اصطلاح واستعمال شده وبهمین اصطلاح در کتاب جدل مجیبرا «حافظ وضع» وسائل را «ناقض وضع» خوانده اند .

درفلسفه نیز لفظ « وضع » برمعانی چند اطلاق شده از قبیل « قابل اشارهٔ

حسی بودن » چنانکه میگویند نقطه دارای وضع است . از همهٔ معانـی آن درفلسفه معروفتر همان معنی مقولی آن‌است که عبـارت ، از دو نسبت خارج و داخل میباشد .

درعلوم‌ادبی ومباحث‌الفاظ ازعلم‌منطق‌واصول ، اصطلاحی‌دیگر برای‌این لفظ بمیان آمده است .

برای‌لفظ وضع بحسب این‌اصطلاح چند تعریف شده است : از آن جمله تعریف آنست بدین عبارت « الوضع عبارة من‌احداث‌العلقة من‌شخص‌خاص‌بین‌اللفظ والمعنی و تعهد منه فی‌ایجاد هذه‌العلقة »

این تعریف ، که شاید اشهر واعرف تعاریف آن باشد ، چون‌ازلحاظ عدم‌شمول آن بروضع تعینی که‌درنتیجهٔ کثرت‌استعمال پدیدمیآید نه براثر «تعهدی‌ازشخصی‌خاص» **برجامع بودنش اعتراض شده و بدین‌نظر مورداعراض گردیده است .**

درنتیجهٔ این اعتراض واعراض ، ازوضع بنفس « علقه » و «اختصاص» که‌گاهی ازتعهد و گاهی ازکثرت استعمال ، ناشی میگردد تعبیر و تفسیر بعمل آمده یعنی وضع بدان تعریف شده است .

این‌گونه تعاریف که‌بتعریف‌اسمی شبیه‌تراست تابتعاریف‌حقیقی و ،بظن‌غالب، تعبیرکنندگان از « وضع » بااین‌تعبیرات بیش‌از شرح و توضیح لفظ ، نظری نداشته‌اند **آن شایستگی را نداردکه در پیرامن تصحیح یاتزییف آنها پافشاری بعمل آید .**

دقت دربارهٔ صحت‌وسقم تعریف وضع بتحدیدی‌که ازاین پس برای آن خواهد شد موکول میگردد .

۲ ـ ماهیت بسیطهٔ وضع

بطور مقدمه باید متذکر بود که نوع‌بشر چون بسوی‌کمال وسعادت‌رهسپار میباشد و ازاینرو متمدن و بتعبیر اصطلاحی « مدنی بطبع » آفریده شده پس ناگزیر **میان افراد این‌نوع باید«تفاهم» موجودباشد تاراه‌زندگی‌وروش‌زندگانی را که بکمال و سعادت افراد منتهی‌گردد بهم بفهمانند** وهرکس آنچه دراین‌زمینه بفکرصائب وعقل سالم خویش دریافته بادیگران بمیان‌نهد ودیگران هم محصول‌تعقل ومفعول تفکر خود را ، چه در پیرامن نتائج معروضهٔ ازجانب او و چه دربارهٔ مطالب

معقوله‌ومفروضۀ خود ، براو عرضه‌دارند و در نتیجۀ این تفهیم و تفهم وتصدیق وتوافق بسوی سعادت و تکامل رهسپار گردند .

حصول تفاهم گرچه از طرقی متعدد، مقدور وممکن مینماید لیکن حکمت کامله چنان اقتضاء کرده که میسورترین آن طرق که طریق مشافهه ومکالمه‌است بردیگر طرق غلبه یابد .

خدا بشر را آفریده واورا بتعلیم بیان و نطق و تکلم برگزیده تا بتواند بدینوسیلۀ طبیعی وآسان آنچه‌را در دل دارد برزبان آرد وراه وصول بسعادت و کمالرا برخود هموارسازد .

هرچیز موردتردید باشد دراین موضوع تردیدی نیست که بشر بوسیلۀ الفاظ ، مقاصد خود را اداء میکند یعنی افاده و استفاده و تفهیم وتفهم بوساطت الفاظ ، تحقق مییابد وهم این موضوع بی‌تردید است که فهم مقاصد ومعانی از الفاظ و عبارات از راه دلالت الفاظ برمعانی بحصول میآید .

اکنون باید دانسته شود که دلالت چیست ؟ و دلالت الفاظ بر معانی از چه راه میباشد ؟

هرگاه توجه بچیزی موجب توجه و ادراك چیزی دیگر گردد میگویند چیز نخست برچیز دوم دلالت کرده وباین مناسبت نخسترا **دال** و دومرا **مدلول** میخوانند .

دلالترا ، بتقسیم اولی ، بسه‌قسم منقسم ساخته‌اند .

۱ ــ عقلی .
۲ ــ طبعی .
۳ ــ وضعی .

هریك از سه‌قسم یادشد بردو گونه است :

۱ــ لفظی .
۲ ــ غیرلفظی .

پس مجموع **اقسام دلالت** بحسب این دو تقسیم ، بحصر استقرائی درتقسیم اول،

وحصر عقلی در تقسیم دوم، بر شش قسم است که یکی از آنها دلالت وضعیهٔ لفظیه میباشد.

دلالت وضعیه لفظیه

دراینکه دلالت الفاظ برمعانی خود از چه راه تحقق مییابد اختلاف بهمرسیده است . از قدماء ، دراین باره دوقول ، منقول است :

۱ ـ اینکه دلالت الفاظ برمعانی خود ذاتی و بطبع میباشد .

۲ ـ اینکه دلالت آنها بواسطهٔ وضع و قرارداد میباشد .

قول اول که **بعباد** بن‌**سلیمان** صیمری ، و گروهی ازمعتزلهٔ بغداد ، نسبت داده شده ، گرچه برخی از دانشمندان درصدد تأویل و تصحیح آن برآمده و خواسته‌اند آنرا سر و صورتی بدهند و ظاهری قابل توجه برایش توجیه کنند ، لیکن آن تأویل و توجیه نیز **درخور توجه نیست و غلط** و فاسد چنانکه هست غلط **وفاسد است** .

برای اثبات فساد این‌قول باقامهٔ دلائل وبراهین زیادی نیاز نیست بلکه از تصور آن تصدیق بفساد وبطلانش پدیدمیآید درعین‌حال برخی **از آنچه درزمینهٔ فساد این قول گفته‌شده، یابنظرمیرسد**، بطور فهرست **یاد میگردد** :

۱ ـ اگر دلالت الفاظ بر معانی باقتضاء طبع و بمناسبت **ذات آنها باشد** باید بیشتر از یك لغت در میان بشر نمیبود یا ، دست‌کم ، باید هر کس هر لغتی را که میشنید میفهمید یعنی معنی آن که بحسب این‌قول ، لازم ذاتی برای‌لفظ میباشد بمحض حضور لفظ ، که ملزوم آنست ، در ذهن باید بذهن انسان خطور کند و گرنه انفکاك ملزوم ازلازم و افتراق علت ازمعلول لازم میآید .

۲ ـ **اگر دلالت الفاظ برمعانی ذاتی باشد** باید الفاظ جز برمعانی حقیقی دلالت نکنند وممکن نباشد که لفظیرا بواسطهٔ اقتران قرینه‌بدان ازمعنی حقیقی ، که لازم ذاتی آنست ، برگردانند ومعنی مجازیرا از آن بخواهند و آن‌لفظهم معنی مجازیرا باقرینه بفهماند . چه ذاتی از ذات ، تخلف‌پذیر نمیباشد . و مابالذات بواسطهٔ مابالغیر نابود و زائل نمیگردد .

۳ ـ اگر دلالت الفاظ برمعانی برمناسبتی **ذاتی** مبتنی **باشد** بـاید روا نباشد

که یك لفظ ازیك جهت بردومعنی مستقل وهمعرض دلالت کند . و بالجمله باید اشتراك درلفظ ، ممتنع و نامعقول باشد چه واحد از آن جهت که لازمی دارد غیرمعقولست ازهمان جهت لازم و معلولی دیگر داشته باشد بلکه چنانکه مسلم بلکـه ، بدلائلی محکم ، مبرهن است: الواحد لایصدر منه الاالواحد .

و اگر از این مرحله یعنی امتناع اصل اشتراك هم تنزل بعمل آید لااقل اشتراك یك لفظ برای دومعنی متضاد، موردمنع وایراد میباشد وحال اینکه وجود اینگونه الفاظ درلغت عرب ، وسائر لغات ، مورداعتراف واذعانست .

قول دوم بقاطبهٔ اهل تحقیق و بیشتر کسانی که باین موضوع توجهی کرده‌اند **نسبت داده شده است .**

بحسب این قول ، رابطه میان لفظ و معنی بسته بجعل و قرارداد است نه اینکه طبعی و ذاتی باشد . پس تالفظی دربرابر معنی قرار داده نشود و ازایـن قرار ، اطلاع حاصل نگردد دلالت پدید نمیآید .

صاحبان این گفته در تعیین قرار دهنده و ، باصطلاح ، **واضع** لغات **عقائد** و آراء **مختلفی اظهار داشته اند** .

ازجملهٔ آن عقائد **سه عقیدهٔ** زیر دراینجا **آورده میشود :**

۱ - **همهٔ الفاظ را خدا** برای معانی آنها **قرارداده** پس خداواضع لغات میباشد.

۲ - **همهٔ لغات را بشر وضع کرده است** .

۳ - **تفصیل میان الفاظ** باینگونه که واضع برخی از آنها خدا و واضع برخی دیگر بشر است .

بحسب عقیدهٔ نخست که **بابوالحسن** اشعری و گروهی زیاد، وحتی ببعضی از محققان نسبت داده شده ، **خدا الفاظ را** برای معانی مخصوص آنها **وضع کرده آنگاه** بوسیلهٔ **وحی والهام** یا بوسیلهٔ خلق اصواتی مشعر برآنها و شنواندن بیك شخص یا بگروهی و یا از اصل بوسیلهٔ علم ضروری بآنها آنها را ببشر تعلیم کرده است .

نتیجهٔ این عقیده اینست که «وضع» چنانکه صاحبان این عقیده تصریح کرده‌اند توقیفی وغیرقابل تغییر باشد .

بحسب عقیدهٔ دوم ، که‌از **ابوهاشم**جبائی وشاگردان او وگروهی ازمتکلمان حکایت شده ، **یك‌تن یا گروهی از افراد بشر الفاظرا** برای معانی **قرار داده و بوسیلهٔ قرائن و اشارات** ، چنانکه درتعلیم اطفال‌میباشد **آنهارا ببشرآموخته‌اند** .

نتیجهٔ این عقیده اینست که «وضع» امری‌اصطلاحی و قابل‌تغییر وتبدیل‌باشد .

بحسب عقیدهٔ سیم ، که از **اسفراینی** و گروهی دیگر منقولست مقداری از الفاظ که‌وجود آنها درزندگانی موردنیاز وبرای عالم حیات واجتماع ، ضروری‌میباشد ازجانب خدا وضع گردیده و باقی آنهارا خود بشر وضع کرده است .

نتیجهٔ این‌عقیده این است که بعضی از الفاظ ، توقیفی و بعضی دیگر از آنها اصطلاحی میباشد .

این اقوال از قدماء رسیده است از متأخران ، مرحوم **نایینی** که از افاضل دانشمندان محقق این عصر بشمار میباشد بحسب آنچه شاگرد دانشمندش مرحوم **شیخ‌محمدعلی** خراسانی درتقریرات‌آورده در زمینهٔ «وضع» چنین تحقیق کرده‌است :

« . . . ولیکن آنچه شایسته است گفته‌شود اینست که‌**دلالت الفاظ‌گرچه ذاتی و بطبع نیست جز اینکه بوسیلهٔ تعهد ازشخصی خاص** براینکه‌لفظرا قالب‌معنی‌قرار دهد **نیز نمیباشد** زیرا بطورقطع ویقین دراین‌زمینه ازشخصی‌خاص ، تعهدی برای‌وضع الفاظ وجود نیافته و مجلسی برای این‌کار منعقد نگردیده است .

« چگونه میتوان گفت‌این کارممکن‌میباشد بااینکه‌الفاظ ومعانی بقدری‌زیاداست که احاطهٔ بشر بر آنها ممکن نیست **بلکه‌اگرکسی محال بودن آنرا ادعاءکند ادعائی گزاف نکرده** چه الفاظ بسبب معانی ، نامتناهی میباشد با اینکه اگر امکان آن هم تسلیم گردد تبلیغ ورساندن آن یکمرتبه بعامهٔ مردم بحسب عادت محالست .

« و ادعاء اینکه تبلیغ و ایصال بطور تدریج بعمل میآید ادعائی است بی‌فائده زیرا حاجت باداء مقاصد بوسیلهٔ الفاظ ، برای بشر ضروری وبطوری است که‌حفظ‌نظام بشر برآن متوقف میباشد .

« دراین‌صورت‌این‌سئوال بمیان‌میآید که‌پیش‌از رسیدن این‌تعهد بایشان ، مقاصد

خودرا چگونه وبچه‌وسیله اداء میکرده‌اند ؟ بلکه سئوال میشودکه نخستین **افراد** بشر هنگامی‌که هنوز وضع وتعهدی وجود نیافته بوده است بچه‌طریق مقاصدخودرا اظهار میداشته و بهم میفهمانده‌اند ؟

« و بالاجمال این ادعاء کـه وضع ، عبارت است از اینکـه شخصی خاص مثل **یعرب** بن**قحطان** علاقه و تعهدی میان لفظ ومعنی احداث کرده‌باشد بیگمان ادعائیست مخالف واقع .

« **پس ناگزیر باید گفت کار وضعرا خدای انجام داده است** که‌برهرچیز توانا و بهمهٔ امور ، محیط ودانا میباشد .

« **لیکن بیگمان وضع الفاظ برای معانی از ناحیهٔ خدا مانند وضع احکام برمتعلقات آنها وضعی تشریعی نیست وهم مانند وضع کائنات ، وضعی تکوینی نیست بلکه مراد از واضع بودن خدا الفاظرا اینست** که‌چون‌حکمت‌بالغهٔاو اقتضاء داشته که‌بشر بوسیلهٔ تکلم بالفاظ مقاصدخودرا ابراز دارد پس‌ناگزیر کاشف‌شدن الفاظ ازمعانی خود بوجهی بخدای‌تعالی‌شانه انتهاء میبابد : **یا بوجه‌وحی** بیکی از پیغمبران **یابطریق‌الهام** ببشر **یا از راه فطرت** و طبیعت بدین معنی که درنهاد بشر نهاده که تکلم‌کنند ومقاصد خودرا بالفاظ ابراز دارند .

« **آنچه معلوم‌است اینست‌که** ودیعه‌نهادن لفظی‌خاص برای‌اداء معنی‌مخصوص گزاف و بی‌موجب نبوده تا ترجیح بی‌مرجح لازم‌آید بلکه **موجبی اقتضاء داشته‌که معنی بلفظی مخصوص افاده شود** . و آن موجب ومقتضی ازناحیهٔ ذات لفظ نبوده تاچنانکه **سلیمان** بن**عباد** صیمری نسبت داده‌شده دلالت الفاظ برمعانی‌خود ذاتی‌باشد بلکه آنچه مسلم میباشد جهت وموجبی نامعلوم درکار بوده که بحسب‌اقتضاء آن‌جهت ازمعنی « انسان » بلفظ انسان و ازمعنی «حیوان» بلفظ حیوان تعبیر شده است .

« و بهرحال ادعاء اینکه شخصی مانند **یعرب** بن**قحطان** یادیگری او واضع‌الفاظ بوده ادعائیست بیجا وراهی باثبات آن نیست چه دانسته‌شد که احاطهٔ بشر بهمهٔ آنها امکان ندارد »

بحث در پیرامن این عقائد و آراء و تشریح و توضیح این حکایات و اقوال

وروشن ساختن جهات صحت یا بطلان یا صحت وبطلان آنها شاید ازجنبهٔ تحقیق و کشف واقع برای یک فیلسوف بحثی بجا ولازم باشد لیکن ازنظر تهیهٔ این اوراق وطرح مطالبی بعنوان مبادی اصول ، استقصاء این مباحث و حل و عقد و نقل و نقد آنها چندان ضرورتی ندارد .

بطور اختصار دراین زمینه **بایددانست که دلالت ، نتیجهٔ وضع است وواضع در تمام لغات مختلف یا در یک لغت و یکزبان نسبت بهمهٔ الفاظ آن زبان یک تن یا یک هیئت نبوده و نمیباشد . بلکه بایدگفت زبان نیز مانند سائر شئون حیات سیری تکاملی دارد و براثر سعهٔ دائرهٔ اطلاع وتفکر بشرکه معلول ترقی وتکامل اجتماع میباشد توسعه و تکامل پیدا میکند .**

امم مختلف که دراوضاع واحوالی مختلف و درازمنه وامکنه‌ای مختلف زندگی میکنند چنانکه ازلحاظ صورت ظاهر باهم متغائر هستند : سفید وسیاه ، زرد و سرخ ، کوتاه وبلند وفربه ولاغر میباشند همین‌طور ازلحاظ تعقل و فکر و سائرصفات نفسانی باهم تفاوت دارند .

این اختلاف صورت و تفاوت سیرت بیگمان دروضع حنجره وشکل مخارج و در طرز حرکات زبان و چگونگی اداء کلمات و حروف بی‌تأثیر نمیباشد . و شاید باتوجه باین قسمت و دقت وغور در آن تاحدی علت پیداشدن لغات مختلف درمیان بشر معلوم گردد چنانکه شاید اشکال لزوم ترجیح بلامرجح کـه پایهٔ نظر و قول **سلیمان بن عباد** صیمری شده باتوجه بقسمت فوق مندفع باشد چه **اعتراف باینکه اداء معنی بلفظی خاص ازمیان هزارها لفظ جهتی مخصوص لازم دارد مستلزم آن نیست که آن جهت راجع بذات لفظ باشد** تا ذاتی بودن دلالت الفاظرا مستلزم گردد . **بلکه ممکن است آن جهت از حالات و اطوار و کیفیاتی مختلف درلافظ و مقدمات و مقارنات تلفظ او ناشی باشد .**

تفصیل کلام

در زمینهٔ چگونگی حدوث بشر دوفرض اساسی بلکه دوعقیده و دوقول اصلی **وجود دارد :**

۱ ــ عقیدهٔ ماخوذ از ادیان و گفتهٔ مستند بوحی والهام یعنی عقیده وقول الهی و پیرو دین .

۲ ـ عقیدهٔ مأخوذ ازعلوم طبیعی و تاریخی و اجتماعی و گفته های متکـی بظن و تخمین.

بحسب عقیدهٔ نخست ، نخستین فردی کـه از نوع انسان بوجود رسیده وپدر همهٔ افراد نوع گردیده **دارای مقام پیغمبری بوده** یعنی از سرچشمهٔ وحی والهام استفاده میکرده‌است: ازغیب میگرفته ودرشهود بکار میبرده. خود وفرزندانش بدستورهایی الهی محکوم بوده و ازوظائف وتکالیفی الهامی پیروی مینموده‌اند.

باقتضاء این‌عقیده، الفاظ بطوروحی والهام برپدر بشر وارد شده و او آنها را که در حقیقت از عالم غیب آموخته و فرا گرفته بزبان رانده و **بدیگران آموخته است.**

بناء باین‌عقیده کار وضع ازجهت تحقق ، بآفریدگار کل و ازجهت تعلیم و تعلم بآدم نخست، نسبت مییابد وشاید اشکال لزوم ترجیح بلامرجح که فرار ازآن مبنی و موجب قول بذاتی بودن‌دلالت الفاظ برمعانی بوده از این‌راه هم(که اصل‌وضع، بذات حق انتساب دارد وممکن است در نظر او مرجحاتی باشد لیکن بر ما معلوم نباشد) قابل انحلال باشد.

استناد بآیهٔ « وعلم آدم الاسماء کلها » نیز که از طرف قائلین باینکه واضع لغات خدا میباشد بعمل‌آمده شاید ازحیث همان انتساب یاد شده باشد و بعبارت دیگر از جنبهٔ وحی والهام باشد نه از لحاظ تعلیم بمعنی مصطلح تاتوقیفی بودن آنها لازم‌آید.

باهمهٔ اینها برخی پرسشها بحسب این عقیده ممکن است طرح گردد که پاسخ از آنها آسان نیست ازاین قبیل:

درصورتی‌که پدر همهٔ بشر یك‌فرد مشخص وریشهٔ همهٔ لغات یك‌لغت ویکزبان معین بوده آن لغت‌کدام یك از لغات حیهٔ کنونی بوده؟

واگر، چنانکه در برخی ازکتب آورده شده ، آن لغت عربی بوده سائر لغاتی که ، بطوریقین ، زبان ولغت‌عربی ریشهٔ آنها نیست ومیان امم وملل مختلف ، متداول و معمول میباشد اگر بفرض محال، با همه بینونت وعدم مناسبت که میان آنها و لغت اولیه (چنانکه گفته‌اند : عربی) موجود است و بهیچگونـه وجه مشترك میان آنها

نمیباشد، چنان‌فرض شود که آن لغت مادر این همه لغات نامتناسب مختلف بوده !! و همان لغت است که باین لغات ، منقلب و متحول گشته آن انقلاب کی‌شده ؟ و چگونه بوده ؟ وبوسیلهٔ کی وقوع یافته ؟ وچه فلسفه وعلتی داشته است ؟

و اگر این‌لغات مختلف خود آنها لغاتی مستقل باشد آن‌لغات چطور پیداشده و واضع آنها که بوده ؟ : باز بوسیلهٔ وحی و الهام هرلغتی تعلیم شده و توقیفی است ؟ یا اینکه بشری آنهارا وضع کرده و اصطلاحی است ؟ - و در هرصورت نقل و تحویل زبان قومی‌بزبانی جدید بچه کیفیتی بوقوع پیوسته ؟ و درهرحال زبان ازصورت‌وحدت و اتفاق که ، بیگمان ، امریست مفید برای افراد بشر و هدف ومطلوبی‌است که‌هرعاقل و علاقه‌مند بکمال اجتماع بآن متوجه و آنرا ارتقاء وکمال میداند . و ایجادشرا اگر موجود نباشد ، از دل وجان میخواهد بچه‌جهت ؟ و از راه‌کدام مصلحت بصورت‌تعدد و اختلاف برگردانده شده ؟! و این‌تکثر وافتراق بوجود آمده است ؟!

بحسب عقیدهٔ دوم - هستهٔ اولی اجتماع بشری از افرادی بهم‌رسیده که همه وحشی و نادان و فاقد تمام وسائل و آلات و ادوات صناعی حیات بوده ، درغارها یا جنگلها زندگی میکرده ، از موجودات طبیعی از قبیل میوه و امثال آن ارتزاق میداشته‌اند .

پس بهمان‌اندازه که‌اجتماع‌بشر کوچك بوده‌فکر واطلاعش ناقص و لغات‌موردنیازش کم و ناچیز بوده و **هرچه‌اجتماع ، رو بتکامل رفته** و تمدن بشر ارتقاء یافته و **اطلاعاتش زیاد** شده **و وسائل و وسائط شئون‌حیاتش رو بفزونی نهاده ومقاصد ومسائلش فراوان‌گردیدهٔ** و مدارج حوائجش اوج گرفته **بهمان طریق ، لغات موردنیازش رو بتصاعد و تضاعف‌گذاشته است .**

فی‌المثل اگر اجتماعی‌کوچك و ابتدائی درمقام تفهیم و تفهم مطالب محدود و معانی منظور ومقاصد محصورافرادش میتوانسته است باصدلغت افاده واستفاده نمایدو نیازخودرا برطرف ورفع کند روزبروزکه درامور زندگی پیش رفته و حقائق و دقائق ورقائق‌بیشتری موردتوجه خاطرش گشته وتفهیم وتفهم نسبت بوسائل ومسائلی زیادتر

ومآرب ومطالبی افزونتر برایش موردنیاز گشته ناگزیر افادهٔ هر مقصودیرا لفظی ساخته و ارائهٔ هر تازه موجودیرا آینه وعکسی پرداخته است پس درنتیجه در هرمرحله از مراحل تکامل اجتماع ، الفاظ و لغاتی پدید آمده و برلغات پیشین افزوده گــردیده و برهمین منوال است کاملترین اجتماع امروز چه آن هم باز روبکمال و لااقل توسعه میرود وناچار اصطلاحاتی درعلوم وفنون واسامی برای مخترعات در رشته‌های گوناگون پدید میآید ولغت هرقوم وملتی از آنچه امروز هست علاوه میگردد .

بهرجهت باقتضاء این عقیده الفاظرا خود بشر ساخته وبکار انداخته و کم وزیاد کرده تا درمیان هرملت و قومی بوضع کنونی در آمده است و بعد ازاین نیز تغییر و تبدیل و نقص و کمال خواهد یافت .

درلغت هرقوم ، که اصل آن لغت خاص ، بحسب خصوصیاتی : خصوصیات محیط اولا، خصوصیات خلقت افراد ثانیاً وخصوصیات سعه وضیق دائره اطلاعات وقلت وکثرت مرحلهٔ احتیاجات **پیداشده نه تنها از لحاظ قبض و بسط** ولف ونشر و اجمال و تفصیل **در آن لغت تحول و تغیر راه یافته** و بمرور ایــام و دهور راه انبساط و انتشار پیش گرفته **بلکه از لحاظ تهذیب وتحریر کلمات** و تقلیل و تکثیر حروف یا تصحیح و تکسیر آنها ، که از مقتضیات خشونت طبع بداوت و از مناسبات ظرافت و ملایمت وضع حضارت بشمارمیرود ، **نیز تغیر وتحول درآنها راه یافته است** وشاید یك قوم دریك وقت در چند محل کلماتی از زبان خود را بچندوجه مختلف الحروف و مختلف اللهجه تلفظ کنند ، درصورتی که در ریشهٔ آن بطورحتم اختلافی نبوده است .

پس دریك زبان باختلاف زمان ومکان ونقص وکمال اجتماع و باختلاف ارتباط باملل و امم دیگر وعدم ارتباط درکمیت لغات آن زبان ودرکیفیت آنها و درپذیرفتن کلماتی از زبانهای دیگر و حتی طرز ترکیب کلمات و مفردات ، تحولات و تغییراتی پیش میآید که همه ناشی از عمل طبیعی وغیر ارادی خود بشر یا حادث از عمل صناعی و ارادی خود او میباشد .

تحلیل مطلب

بالجمله آنچه در مقام وضع الفاظ بنظر دقیق میرسد اینست که بهرحال این عمل با آفریدگار کل بهمان اندازه ارتباط دارد که سائر افعال عباد و اعمال بشر : البته خدا افاضه میفرماید وقدرت میدهد و اراده و شعور میدهد و آنها را بکار میاندازد لیکن بشر خودش چه از نظر الهی بودن وچه بنظر سیر طبیعی ، عمل وضعرا انجام میدهد و بطورخلاصه چنان بنظر میرسد که باراده ومشیت الهی سیر طبیعی تکامل افراد واجتماع ولغات بنحوی میباشد که اشاره شد ، خواه نخستین فرد موجود ، چنانکه معتقدیم، پیغمبر باشد، و رهنمای بشر ، یا اینکه فردی عادی باشد ، بهرحال ضرورتی عقلی یاصراحتی نقلی درمیان نیست که بطور حتم تلفظ بشر بکلماتی وضع شده و الفاظی وحی‌شده انجام یافته باشد .

خدا بهمهٔ افراد بشر استعداد نطق و تکلم عنایت کرده برای اینکه آنرا بفعلیت رسانند و از آن استفاده برند **بهمهٔ آنان نیروی خرد داده تا وسائل بکار بردن قوهٔ نطقرا خردمندانه تهیه کنند** یعنی طبق موازین صحیح وقوانین متین ، موادی از حروف و کلمات انشاء و ترکیب کنند و آنها را در برابر معانی و مقاصد خویش ترتیب دهند .

همین کار شده و بهمین جهت الفاظ بوسیلهٔ خود بشر بوجود آمده و باصطلاح « وضع الفاظ » ازناحیهٔ خود او عملی گردیده است .

این‌را هم بیجا نمیدانم که بگویم دور نیست که درهر زبانی یا لااقل در برخی زبانها برخی ازلغات آنها بی آنکه «وضع» بمعنی اصطلاحی دربارهٔ آنها تحقق یافته باشد بحسب عادت یا باقتضاء طبیعت درمعانی مخصوص بکار رفته وبدانها اختصاص‌یافته باشد نظیر اسماء اصوات چنانکه بطورقطع اسماء اشخاص باعتبار هرشخصی ، نه‌باعتبار جنبهٔ عمومی آنها ، واضعی خاص دارد نه‌اینکه همه آنهارا باین اعتبار یك واضع باشد لیکن اسماء اجناس وبویژه مشتقات که برقواعد واصولی عقلی وصحیح ، مبتنی میباشد بیگمان برحسب اقتضاء طبیعت وعادت ، بی‌تعمل رویه وتعقل ، پدید نیامده وبی‌تردید هرکدامرا یك‌واضع نبوده بلکه آنهارا واضعی شاعر و متوجه بوده که از روی شعور و بافکر وبصیرت وضع کرده و بخصوص درمواردی که باصطلاح ، «نوعی» بودن وضع

ماده وهیئت اضطراری یا لااقل بواسطهٔ رجحان آن بروضع «شخصی» انتخابی میباشد بطوریقین همهٔ آنها یك واضع بانفراد یاچند واضع بمعاونت واشتراك داشته است .

یکی از زبانها را مورد دقت و غور قرار دهیم فی المثل بزبان عربی متوجه شویم و مثلا مادهٔ «ضرب» را بنظر آوریم و تحویل و تحول این ماده را بصورتهای گوناگون و بسیار آن از نظر بگذرانیم : چهارده صیغهٔ فعل ماضی و چهارده صیغهٔ فعل مستقبل ودوازده صیغهٔ اسم فاعل و مفعول و چهارده صیغهٔ امر غائب وامر حاضر و چهارده صیغهٔ جحد وچهارده صیغهٔ نهی و چهارده صیغهٔ نفی و چهارده صیغهٔ استفهام را که مجموع آنها ، صد وده صیغه وهیئت میگردد بعلاوهٔ چندین صیغه و صورتهای دیگر که در جمع اسم فاعل ومفعول و درمصغر و اسم زمان و مکان واسم آلت وصیغهٔ مبالغه وغیراینها صیاغت شده نگاه کنیم وآنگاه نطاق جامعیت آنها را نسبت بفرد مذکر و فرد مؤنث وتثنیه و جمع هریك وحاضر وغائب یکان یکان از آنها ومتکلم وحده ومتکلم مع الغیر وهمچنین نسبت بزمان گذشته وحاضر وآینده وهمچنین نسبت بسائر شئون دیگر که در هرقسمتی ازنه قسمت مشتقات یادشده منظور بوده درنظر گیریم . بعدازهمهٔ این توجهات ، متوجه شویم که این صدواندی صیغه‌های یادشده بهمان اندازه هم صیغه‌های « مجهول » دارد و درهمهٔ آنها بازهمان نسبتهای یاد شده منظوربوده بعلاوه ، مجموع این صیغه‌های «معلوم» و «مجهول» مشتقات از« ثلاثی مجرد» میباشد و در « ثلاثی مزید » آن ممکن است چندین بار چندین برابر صیغه های یاد شده صیاغت گردد. بازهم فی المثل همان مادهٔ «ضرب » ثلاثی مجرد،ازراه تحویل بباب مفاعله وبباب تفاعل وبباب افعال، صیغه‌های نه‌وجه معلوم ومجهولش تکرروتصاعف یابد .

در آخر همهٔ این توجهات و مطالعات وبررسیها که درخصوص مادهٔ «ضرب» بکار رفت **بسائر مواد بیشمار مبادی** ، ظاهری ، **مشتقات** و باصطلاح « مصادر » آنها **« ازقبیل علم»** و «نصر» و « فهم » و هزارها امثال اینها **نظری افکنیم و تحویل و تحول آنهارا** بصورتهایی گوناگون وصیغه‌هایی بسیار افزون **از نظر بگذرانیم** و همین‌طور دامنهٔ نظر دقیق خودرا نسبت باین لغت و زبان توسعه دهیم و باتعمق و تفکر آنهارا

یکان‌یکان و باب‌باب و دسته‌دسته نگاه کنیم و دراصول وفروع و مجرد و مزید و مواد وهیآت آنها بررسی کنیم [1] **بیگمان بوجود واضعی شاعر و با اراده واختیار و باحسن‌تفکر واعتبار اعتراف‌میکنیم .**

اگر کسی خردمند باشد و بمراتب یادشده که نمونه‌ای از توجه بزبان و کیفیت حدوث آنست توجه کند، ممکن‌نیست بگوید همهٔ لغات هرزبان براثر برخورد وتصادف یکی‌یکی بی‌فکر و اراده و بی‌توجه علمی وخلاصه بی «وضع» پیدا شده : یکی بحسب اتفاق ، لفظی‌راگفته ودیگری آنرا بکار برده وسیمی وچهارمی وهمچنین اشخاصی‌زیاد باستعمال آن پرداخته‌اند و این‌خود لغتی شده وبضمیمه حدوث لغاتی دیگر بهمین‌طرز و منوال زبانی خاص بهمرسیده است !

آیا راستی میشود تصور کرد که هزار لغت وصیغهٔ‌مشتق ازضرب مثلا یکایک آنها براثر تصادف و احتیاج ، یا بحسب طبیعت وطویت ، پیداشده وفی‌المثل هزاربار نسبت باین‌ماده ، تصادف کار کرده وهزار هیات از آن صیاغت گردیده و همین‌کار دربارهٔ هزار لغت مشتق ازمادهٔ «نصر» شده وهمچنین نسبت بهزارها مواد دیگر و درعین‌حال نتیجهٔ این تصادفهای طبیعی وبرخوردهای اتفاقی ، وجود نظمی بدین متانت و نسقی چنین از روی حکمت در این صیاغتها شده باشد ؟ ! !

نمیخواهم بگویم همهٔ قوانین صرف و اشتقاق یا نحو و معانی و بیان را بهمین کیفیت که هم‌اکنون‌در کتب مربوطه مرتب‌ومنظم‌شده واضعی‌یاواضعانی باهمین نظم‌وترتیب‌موجوث آنهارا درست کرده وبما تحویل داده‌اند زیرا متوجه هستم که این قواعد و قوانین در زمانهای بعد استخراج و استنباط شده و بوسیلهٔ غیرواضع لغت ، انتظام یافته **لیکن‌میخواهم** بگویم اساس این قواعد وقوانین بوده که استنباط گردیده و بیگمان **از بخت و اتفاق و تصادف چنین قوانین وقواعدی نباید**

---

[1] - اطراد صیغه‌هایی از مثال واوی از قبیل «یضع» و «یعد» و «یقع» و از قبیل «عد» و «ضع» و «کل» وماننداینها و ازاجوف ازقبیل «رم» و«نل» و «نم» و «عد» و «سر» و امثال اینها نیز قابل‌دقت و توجه است .

انتظار داشت پس واضع هم از روی شعور و اراده و توجه اجمالی نسبت بنتائج کار **خود** عملی بنام «وضع» انجام داده است .

و هم نمیخواهم بگویم که همهٔ لغات بوسیلهٔ یك تن و دریك زمان وضع شده تا گفته شود « ادعاء اینکه شخصی مانند یعرب‌بن‌قحطان یا دیگری واضع الفاظ بوده ادعائی‌است بیجا و راهی باثبات آن نیست زیرا احاطهٔ‌بشر بهمهٔ معانی والفاظ ، امکان نـدارد » **بلکه چنانکه تشریح شد عمل وضع در نتیجهٔ احتیاج انجام مییافته و مییابد و احتیاج باختلاف نقص و کمال اجتماع و دیگر اوضاع و احوال آنها کم و زیاد میشده و میشود .**

اشکال باینکه « پیش از رسیدن این تعهد بایشان مقاصد خـود را چگونه و بچه‌وسیله اداء میکرده‌اند بلکه سئوال میشود که نخستین افراد بشر هنگامی که هنوز وضع و تعهدی وجود نیافته بوده است بچه طریق مقاصد خود را اظهار میداشته و بهم میفهمانده‌اند؟» **از آنچه گفته شد انحلال مییابد** چه اولا نمیگوییم که همهٔ لغات براثر «تعهد»بوجود آمده‌و ثانیا نمیگوییم تعهد دریك زمان‌و بوسیله یك‌شخص‌بعمل آمده‌است .

بطورخلاصه اصل احتیاج و نحو احتیاج و شدت وضعف آن در پیداشدن لغات و کم و زیاد شدن و بالاخره صناعی شدن آنها که عبارتی دیگر از وضع میباشد بی‌تردید تاثیری متناسب داشته است .

نتیجهٔ این بحث طولانی این شد که «وضع» فی‌الجمله وجودش مسلم وغیر قابل انکاراست اکنون ببینیم حقیقت وکیفیت تحقق آن بچه‌گونه میباشد .

۳ - کیفیت تحقق وضع

عنوان بالا گرچه بحسب ظاهر مفادی دیگر دارد لیکن منظور از آن دراینجا اینست که تحدیدی از وضع بعمل آید و بحقیقت دربارهٔ حقیقت آن تحقیق شود یعنی تحت این عنوان پاسخ های حقیقیه روشن گردد .

انتخاب عنوان فوق بجای آنچه‌اصل‌مقصود میباشد ازاین‌نظراست **که شاید تعریفی** برای «وضع» **ازراه علل اربع آن تحصیل گردد .**

درتحقق «وضع» اموری ذیمدخل میباشدکه در زیر یاد میگردد :

۱ - **توجه بچیزی** و تصور آن .

۲ - **توجه باینکه آن‌چیز** تصورشده بصورتی درآورده شود که ازذهنی بذهنی دیگر **قابل انتقال باشد** .

۳ - **توجه بحروف** و انتخاب یك یاچند حرف ازمیان آنها .

۴- **ترکیب آن حروف** بوضعی خاص و بصورت لفظی مخصوص

۵ - **قراردادن آن لفظ** دربرابر آن‌ملحوظ ومتصور بطوری‌که بحسب‌جعل و در عالم اعتبار آن لفظ ، فانی درآن معنی و متحد با آن و باصطلاح وجود ثانوی آن باشد :

۶ - **ارادۀ تفهیم و تفهم** و افاده و استفاده ازاین قرارداد .

دراینکه امر نخست ، طبیعی وقهری است تردیدی‌نیست چه‌انسان بواسطۀحواس خودخواه‌نخواه اموریرا احساس‌میکند وازمحسوسش‌صورتی درذهن اوبوجودمیآید . **لیکن نسبت بامر دوم** ، و بالتبع تـوالی آن ، **ممکن‌است گفته شود آن‌هم** در همۀ موارد ونسبت بهمۀ الفاظ **طبیعی‌وفطری** یا تصادفی و اتفاقی (یا بطریق وحی والهام) **میباشد** باین معنی‌کـه بمحض تصور و لحاظ چیزی وارادۀ افـادۀ آن ، حرف یا حروفی بی‌توجه و انتخاب برزبان رانده میشود و کم‌کم درنتیجۀ تکرار آن اعتیاد و انس بهمان حاصل میگردد و درنتیجه میان جمعیتی که‌بآن مأنوس گشته‌اند لغتی‌حادث و ثابت میشود **و ممکن است گفته شود بطور کلی** و درهمۀ الفاظ **یا فی‌الجمله** و نسبت بمواردی زیاد و الفاظی بسیار ، **توجه و انتخاب درکار است** .

بحسب قول‌اول ، وضعرا حقیقتی نیست (مگر بـاز بقول وحی و الهام) و **بقول دوم حقیقت وضع عبارت است** از اینکه یکتن بانفراد یاکسانی باجتماع کـه بجهتی ازجهات [1] شایستگی داشته باشند حرف یاحروفی‌راکه خود ترکیب‌کنند [2]

---

۱ - علم و فضل باشد یا رئاست، این هم انتخابی باشد یااستیلائی .

۲ - انتخاب یك حرف یا چند حرف و ترکیب آنها چنانکه مکرر گفته‌ایم مستلزم وجود رابطه‌ای ذاتی میان آنها با معنی نمیباشد .

در برابر معنی(ملحوظ) قرار دهند تا واقفان ومطلعان‌ازاین قرارداد، ازوقوف برلفظ معنی را واقف و ازتوجه بمعنی، لفظ مربوطرا متذکر گردند.

البته بحسب‌این معنی، تحقق وضع بدان بسته نیست که همهٔ لغات یکزبانرا یکتن و در یکزمان وضع کرده باشد (تا فی‌المثل چنانکه توهم شده واضع لغت عرب **یعرب بن قحطان** باشد آنگاه این توهم مورد اعتراض و اشکال شود که الفاظ، نامحصور ومعانی نامتناهی است وچگونه ممکن‌است یک‌فرد برالفاظ ومعانی نامتناهی احاطه پیدا کند و آنهارا در برابرهم قرار دهد) بلکه ممکن است در امتداد زمانهای زیاد اشخاصی زیاد هر کدام باقتضاء زمان و مکان و ارتقاء اجتماع خودبرای‌معانی تازه‌حادث شده یا تازه بنظر رسیده یا تازه مورد نیاز و تفهیم و تفهم واقع شده الفاظی بر آنچه از پیش موجود بوده بیفزاید واین‌اوضاع وموضوعات جدیده رابوسیلهٔ‌الفاظی که از پیش بوده و بضمیمهٔ اشارات و کنایاتی بمردم برساند و ایشانرا از اوضاع جدید مطلع سازد.

آنچه تحقق وضع، بدان بسته است علل چهارگانهٔ وضع میباشدکه تعریف مزبور برآنها اشتمال دارد:

علت مادی وضع، لفظ یا لفظ ومعنی است. علت صوری آن ربط میان لفظ ومعنی وعلت فاعلی آن شخص واضع وعلت غائی آن تفهیم وتفهم وافاده‌واستفاده‌است.

از این تحدید دانسته شدکه «احداث علقهٔ خاص میان لفظ ومعنی» تمام معنی وضع نیست چه نخستین واضع، نخست باید لفظی بسازد وآنگاه آنرا در برابر معنی منظور قرار دهد تا در نتیجهٔ این جعل واعتبارکه دراذهان‌شنوندگانی که از این اعتبار و قرار داد خبر دارند و بآن متوجه و متذکر میباشند **لفظ ومعنی با هم حاضر گردند و نسبتی نظیر نسبت تضایف مقولی خارجی در عالم ذهن میان موضوع و موضوع له بوجود آید** واین رابطه و علاقهٔ خاص‌که بطور قطع، درظرف خارج وجود ندارد در عالم ذهن یا عالم اعتبار حادث و ثابت گردد و بالجمله نظیر «تداعی معانی»، که اصطلاحی جدید است، میان لفظ ومعنی پدید شود یابتعبیری

که گفته‌اند «**دلالت لفظیهٔ وضعیه**» تحقق یابد و تفهیم و تفهم بهم رسد [1].

اینرا در همین موضع باید متذکر بود که در نتیجهٔ وضع و تحقق دلالت، اصطلاحاتی پدید آمده است باین گونه: **باعتبار وضع** شخص عامل را «واضع» و لفظ را «موضوع» و معنی را «موضوع له» و باعتبار «دلالت» لفظ را «دال» و معنی را «مدلول» میخوانند

و این دلالت بر سه قسم است:

۱ـ مطابقه.

۲ـ تضمن.

۳ـ التزام.

بحسب اصطلاح علماء بیان، دلالت تضمن و التزام از اقسام دلالت عقلی میباشد و دلالت وضعی لفظی منحصر ومخصوص است بدلالت مطابقه.

٤ـ کمیت اقسام وضع

پیش از ورود در چگونگی تقسیم وضع، لازمست دانسته شود که « **وضع** » **باشتراك لفظ**، یا بحقیقت ومجاز، درکلمات قوم **بر دو معنی زیر اطلاق شده:**

۱ـ وضع بمعنی مصدری.

۲ـ وضع بمعنی «ملحوظ» و «متصور».

وضع بمعنی نخست همانست که تاکنون در بارهٔ آن بتفصیل سخن رانده شده است.

وضع بمعنی دوم عبارتست از آنچه بنظر میرسد و واضع در صدد برمیآید که لفظی در برابر آن قرار دهد.

در پیش دانسته شد که اموری چند در تحقق وضع بمعنی مصدری (معنی اصطلاحی) دخالت دارد که نخستین آن امور، چیزیست که بذهن در آمده وملحوظ ومتصور شده‌است.

همان چیز که از حیث ذات در رتبه بر وضع بمعنی مصدری تقدم دارد

---

۱ ـ درمحلی دیگر از کتب خود یادآور شده‌ام که بنظر نویسندهٔ این کلمات، میان لفظ ومعنی دلالت ازدو طرف است: لفظ برمعنی دلالت دارد و از توجه بمعنی ادراك لفظ پدید میآید نه چنانکه گفته‌اند لفظ، دال باشد ومعنی مدلول. بلکه در حقیقت هردو را، بدو نظر، هم دال وهم مدلول باید گفت.

و پس از تحقق وضع بمعنی مصدری، باین اعتبار بنام «موضوع له» خوانده میشود (چنانکه باعتبار دلالت لفظ موضوع بر آن بنام «مدلول» و باعتباراتی دیگر بنامهایی ازقبیل «معنی» و «مراد» و «مفاد» و «مفهوم» و «مقصود» و جز اینها خوانده میشود) وازاین حیث دررتبهٔ متأخر وبمنزلهٔ معلول میباشد **باعتبار حالت ملحوظ بودن قبل از وضع**؛ بمعنی مصدری؛ **نام وضع بر آن اطلاق میگردد**: یا بعنوان اشتراك و یا بعنوان مجاز، ازباب جزء وکل یاغیر آن ازعلائق.

اکنون باید دانست گرچه برای وضع بمعنی مصدری (باعتبار اصل این معنی) اقسامی نمیباشد لیکن باعتباراتی دیگر برای آن وهم برای وضع بمعنی متصور و آلت لحاظ اقسامی ذکر کرده‌اند، که ازآنجمله **برای وضع بمعنی مصدری بسه اعتبار زیر تقسیماتی بعمل آمده است**:

۱ـ باعتبار واضع.
۲ـ باعتبارموضوع.
۳ـ باعتبارموضوع له.

باعتبار نخست وضع بردوقسم شده است،

۱ـ وضع تعیینی.
۲ـ وضع تعینی.

باعتبار دوم نیز وضع بر دو قسم شده است:

۱ـ شخصی
۲ـ نوعی

باعتبارترکیب اقسام آن ازحیث عموم وخصوص بادوقسم که برای وضع بمعنی ملحوظ (ازهمین حیث) میباشد چهارقسم زیر، حاصل ضرب ومحصول آن ترکیب بدست میآید:

۱ـ وضع خاص وموضوع له خاص.
۲ـ وضع عام وموضوع له عام.
۳ـ وضع عام وموضوع له خاص.
۴ـ وضع خاص وموضوع له عام.

وضع تعیینی و تعیّنی

هرگاه واضع شخصی معین باشد : خواه بعمل وضع، تصریح کند و خواه عملی انجام دهد که این نتیجه بر آن بار گردد، **وضع را تعیینی** یا تخصیصی **خوانند** .

و هرگاه واضع شخصی معین نباشد بلکه بر اثر کثرت استعمال لفظی در معنی آن لفظ برای آن معنی تعین یابد بطوری که از شنیدن لفظ، آن معنی بذهن متبادر گردد **وضع را تعینی** یا تخصصی **خوانند** .

این تقسیمی است که بحسب مشهور برای «وضع» گفته شده لیکن با تعریفی که «وضع» بدان تعریف شد قسم دوم برای «وضع» وجود ندارد و بنظر چنان میرسد که فی الحقیقه در این قسم، وضع بمعنی حقیقی تحقق نیافته و اطلاق «وضع» بر این قسم بر سبیل توسع و بروجه مجاز است . و از آنچه پیش گفته شد دانستیم که، بحسب نظر استقصائی، وضع بمعنی مصطلح چنان نیست که نسبت بهمهٔ الفـاظ ثابت و محقق باشد بلکه ادعاء اینست که وضع فی الجمله مسلم و اعتراف بآن از لوازم انصاف است پس درمورد تعین هم اگر گفته شود وضعی بدان معنی که تحقیق شد ومورد اصطلاح گردیده تحقق نیافته وموجود نیست برخلاف امری قطعی یامسلم چیزی گفته نشده است .

وضع شخصی و نوعی

هرگاه واضع، لفظی را با همان ماده و هیأت جزئی و خاص آن مورد توجه **و وضع قرار دهد** چون شخص آن لفظ، موضوع شده **وضع را شخصی میخوانند**

و هرگاه خصوصیت ماده و هیات منظور نباشد بلکـه مـاده را بطوری که با هیاتی دیگر و هیاترا بطوری که با موادی دیگر نیز قابل جمع وضم باشد ملاحظه و باین لحاظ وضع کند **وضع را نوعی خوانند** .

نامهای اشخاص، باعتبار وضع خاص خود، و، بطور کلی، الفاظ جامده از قسم اول میباشد و صیغه های مشتقات و بقولی مجازات و مرکبات ازقسم دوم بشمار میرود .

فی المثل زید و عمرو وحجر وشجر درعربی ورستم وسهراب و سنگ ودرخت درفارسی ازقسم اول و تمام صیغه های ماضی و مضارع واسماء فاعل ومفعول وامر و نفی و نهی

وجحد واستفهام ازقبیل قسم دوم میباشد .

دراینجا بی‌مناسبت نیست برای روشن‌شدن وضع نوعی وچگونگی آن مختصری درزمینهٔ کیفیت پیدا شدن کلمات مشتقه یعنی‌ازوضع اشتقاق وتصریف[1] آنها بحث شود .

مبدء اشتقاق مشتقات

علماء اشتقاق وتصریف دراین موضوع که ریشه واصل مشتقات چیست اختلاف کرده‌اند **بیشتر ایشان گفته اند** « مصدر اصل کلامست و از وی نه وجه باز میگردد ماضی و .... » **برخی گفته اند** فعل ، اصل کلامست و حتی مصدر از فعل گرفته شده ومشتق است نه‌فعل ازمصدر .

کسانی که در این باره بیشتر دقت کرده **گفته اند** نه مصدر ونه فعل هیچ کدام

---

۱ ــ اشتقاق ، «**علمی است که ازچگونگی خروج برخی ازکلمه‌ها از برخی دیگر** بواسطهٔ مناسبتی که میان کلمهٔ خارج و کلمهٔ مخرج از حیث فرع بودن واصالت بحسب جوهر وذات کلمات ، موجود میباشد **بحث میکند** و قید اخیر تعریف برای این استکه علم صرف ازآن خارج گردد چه‌دراین علم‌هم ازاصالت وفرعیت میان کلمات بحث‌میشود لیکن نه‌باعتبار جوهر و بحسب ذات بلکه بحسب هیات مثلا درعلم اشتقاق از مناسبت میان نهق ونعق بحسب ماده وجوهر بحث بعمل میآید و در علم صرف ازمناسبت آن دو بحسب صورت وهیات . پس این دو علم از یکدیگر ممتاز است وتوهم اتحاد آن دوعلم ، بی جهت ونابجا میباشد .

« **موضوع علم اشتقاق ، مفردات است از جهت مذکوره . و مبادی آن** بسیاراست که از آنجمله قواعد مخارج حروف میباشد. **ومسائل علم اشتقاق** قواعدی میباشد که بآنها شناخته‌میشود که‌اصالت وفرعیت‌میان مفردات بچه‌طریق است؟وازچه‌راه‌دانسته‌میشود ؟. **ودلائل علم اشتقاق** ازقواعد علم مخارج وتتبع مفردات الفاظ عرب واستعمالات آنها استنباط میگردد. **وغرض ازعلم اشتقاق** بدست آوردن ملکه‌ای میباشد که‌بوسیلهٔ آن انتساب کلمه‌ای بکلمه‌ای دیگر بر طریق صواب وصحیح شناخته گردد. **وغایت آن** احتراز ازخلل است **درانتساب** .

«و باید دانست که مدلول خصوص جواهر کلمات ازعلم لغت شناخته میشود وانتساب بعضی ازآنها ببعضی بروجه کلی اگردرجوهروذات باشداشتقاق‌واگردرهیات باشدصرف‌است

پس فرق میان این سه علم وهم واسطه‌بودن اشتقاق میان آن دو علم دیگر دانسته شد و ازاین جهت در مقام تعلیم ، اشتقاقرا بعد از لغت و پیش ازصرف تعلیم میکرده اند و چون قواعد اشتقاق کم بوده ومبادی آن با صرف واشتراك داشته آنرا در کتب صرف ذکر کرده‌اند نه بطوراستقلال وهمین‌اتحاد درتدوین ، موجب توهم اتحادآن‌دوعلم شده‌است...»

اصل کلام ومبدء اشتقاق نمیباشد بلکه **اصل** و مبدءکل **درمشتقات، اسم‌مصدر است.**

آنچه دقت کامل، اقتضاء دارد این است که گفته شود ریشهٔ مشتقـات هر ماده نه مصدر است و نه‌اسم مصدر زیرا مبدء و ریشه باید خود بی‌صورت و بی‌رنگ باشد تا برنگی دیگر در آید و صورت وهیاتی دیگر بتواند بر آن طـاری شود . در صورتی‌که مصدروهمچنین‌اسم مصدرهم ازلحاظ صیغه وهیات‌لفظی وهم ازلحاظ معنی ، تحصلی خاص وصورتی مخصوص یافته وباآن تحصل‌وتخصص ، معقول‌نیست‌که تحصلی دیگر پیدا کند چه جمع دوصورت دریك‌ماده‌دریك‌حال‌نامعقولست واگرصورت‌تحصلی اول برودوصورت تحصلی دوم بماند پس مبدء وریشه،امری‌که در سابق تحصل داشته نبوده‌است بلکه‌فقط مادهٔ آن‌بی انضمام بصورت‌مصدری یااسم مصدری ،مبدء بوده است.

چنانکه در عالم اجسام‌بحکم برهان فصل و وصل هر جسمی‌مرکب از دو جزء دانسته شده : هیولی وصورت و هیولی اولی ازتمام صورتها عریان و برهنه است واز ـ اینرو پذیرای همهٔ صورتهـای متعاقبه میباشد وامکان ندارد یك مادهٔ مخصوص در یك حال دارای دوصورت باشد وهمانطور که در خارج ، تلازم میان هیولی و صورت ثابت ومسلم است همین‌طور درعالم الفاظ ، مادة المواد و هیولی الفاظ مشتقه که لابشرط از تمام صورتها میباشد وجود دارد وآن ماده و هم معنی بطور لابشرط و مطلق در نظر واضع بوده وآن دو در برابر هم قرارگرفته‌اند بعد برای مراتب مقیدهٔ معنی ومراحل متنزلهٔ حقیقت ، صورتهایی خاصه وصیغه هایی مخصوص درنظر گرفته شده وآن هیولی اولی درعالم الفاظ بصورتهایی گوناگون درآمده وصیغه‌هایی‌متعدد ومختلف برای آن صیاغت شده است .

پس مبدء واصل درمشتقات باب «ضرب» مثلا حروف **ض** ، **ر** ، **ب** میباشد خالی از هرگونه صورت ، خواه صورت اسمی باشد یا فعلی ، که چون صورتی بر آن وضع شود ناچار صورتی از آن رفع میگردد و بی تردید صورت موضوعه پذیرای صورت مرفوعه نیست .چنانکه بطور یقین مـادهٔ قابله نیز هیچگـاه خـالی از صورتی نیست و هر وقت بخواهد موجود شود ناگزیر در ضمن یکی از صیغه ها وجود پیدامیکند .

لیکن واضع، حروف مقطعهٔ مرتبهٔ بی‌صورترا که قابل است بهزارها صورت متعاقب در آید برای معنی کتاك بطور مطلق نه کتاك مقید بفاعل مطلق یا بفاعل خاص و نه کتاك مقید بوقوع درفلان زمان یا فلان مکان بلکه لابشرط از زمان ومکان وفاعل ومفعول وسائر متعلقات وملابسات قرارداده پس نوع ماده‌را نسبت بهرهیات و نوع هیاترا نسبت بموادی خاص درنظر گرفته است .

بنا بآنچه گفته شد روشن گردید که اسم مصدر یامصدر اصل اول ومبدءکل درعالم مشتقات نمیباشد لیکن چون اولین تنزل ازمرحلهٔ اطلاق معنی، معنی اسم مصدر و مصدر میباشد ازاین جهت ماده و هیات یعنی صیغه‌ایرا که نمایندهٔ آن معنی بوده مبدءکل واصل اول پنداشته وبهمین مناسبت نام آن‌را «مصدر» نهاده اند . بعلاوه درمقام تعلیم وتعلم عمومی این دقتها معمول نیست و باید چیز هایی که بذهنهای سطحی و تعلیمات مقدماتی و ابتدائی مناسب باشد آورده شود نه امور دقیقه .

وضع باعتبار موضوع له

آنچه درهنگام وضع، مورد لحاظ میباشد بیکی ازدو حالست :

۱ــ خاص .

۲ــ عام .

پس وضع ، بمعنی ملحوظ (آلت لحاظ) یا خاص است یا عام .

و آنچه لفظ در برابر آن قرار داده میشود که بعد از تمام شدن وضع (بمعنی قرار دادن) نام موضوع له بر آن اطلاق میگردد نیز بر دو حال میباشد :

۱ــ خاص .

۲ــ عام .

پس چون دوحالت «وضع» (بمعنی ملحوظ) بادو حالت «موضوع له» مقایسه و در آن ضرب شود چهار صورت زیر پدید میآید :

۱ــ وضع خاص وموضوع له خاص .

۲ــ وضع عام وموضوع له عام.

۳ــ وضع عام و موضوع له خاص .

۴ـ وضع خاص وموضوع له عام .

وجود سه صورت نخست تقریباً مورد اتفاق جمهور دانشمندان فن است لیکن نسبت بصورت چهارم ، تا آنجاکه من میدانم، جزدوسه تن ازمتأخران ومعاصران کسی قائل بوجود نشده است و بحقیقت هم چنانکه روشن خواهیم داشت وجود این صورت نامعقول ومحالست .

برای صورت نخست ، اسماء اعلام وبرای صورتدوم اسماء اجناس وبرای صورت سیم حروف و معانی حرفی و اسماء اشارات و ضمائر و نظائر اینهـا را بعنوان مثال یاد کرده اند .

گفته‌اند هنگامی که بنا است نامی علمی و شخصی وضع شود واضع ، شخص خاص وجزئی حقیقی خارجی‌را در نظر میآورد آنگاه لفظی را انتخاب میکند وآنرا در برابر همان ملحوظ خاص وجزئی قرار میدهد .

فی‌المثل درموقع نامگذاری کودکی ابتداء آن کودك ملحوظ میشود آنگاه نام حسن مثلا برای او انتخاب از آن پس آن نام در برابر همان ملحوظ جزئی و خاص قرار داده میشود پس وضع (ملحوظ) و موضوع له هر دو خاص و جزئی میباشد .

و در هنگامی که بنا است نامی برای جنسی قرار داده شود واضع ، آن جنس عام وکلی را در نظر میآورد آنگاه لفظی را بر میگزیند و آن لفظرا در برابر همان ملحوظ کلی وعام قرار میدهد .

فی‌المثل حقیقت «آب» که کلی و عام میباشد بنظر رسیده وملحوظ گشته آنگاه لفظ «آب» درفارسی یا«ماء» درعربی برای همان ملحوظ عام وکلی برگزیده ودربرابر آن نهاده شده پس وضع (ملحوظ) وموضوع له هردو عام وکلی میباشد [۱] .

و در هنگامی که بنا است برای معانی حروف وکنایات واشارات لفظی انتخاب کند نمیتوان گفت لفظ «او» یا «آن» را در فارسی و «هو» یا «ذلك» را در عربی برای

۱ـ مراد از این عموم در اینقسمت عموم اصولی بمعنی فعلیت شمول و انطباق نیست بلکه منظور ازآن کلی بودن یعنی قوه وامکان صدق برافراد میباشد .

خصوص آنچه این کلمات دراین زبانها در آن چیز بکار میرود واضع ، وضع کرده است چه این امور مخصوصه درزمان وضع لفظ ، ازاصل وجود نمیداشته تا چه رسد باینکه منظور نظر واضع وملحوظ او باشد .

برای روشن شدن‌مطلب باید گفت درمورد دوقسم‌اول، مرحلهٔ‌استعمال بامرحلهٔ وضع بحسب واقع وهم درظاهر ، تطابق دارد یعنی لفظ حسن (در قسم اول) یا آب (درقسم دوم) درهمان چیز بکار میرود واستعمال میشود که لفظ برای همان چیز و در برابر آن قرار داده شده است لیکن در مورد قسم سیم بصورت ظاهر ، تخلفی پدید آمده‌چه‌بیگمان آنچه‌موردا‌ستعمال‌میباشد عین‌همان چیزمنظورنظر واضع وموضوع‌له نبوده است : امروز لفظ «هو» یا «ذلك» بطور کنایه از زید (مثلا) واشاره باو استعمال میشود یعنی مستعمل فیه برای این لفظ ، خصوص زیداست که بی تردید در زمان واضع ، موجود و ملحوظ نبوده و بالتبع موضوع له این‌گونه الفاظ نشده است پس موضوع‌له برای این الفاظ ، چیست ؟

اگر گفته شود موضوع‌له این الفاظ امری عـام بوده پس این سئوال بجا میافتد که پس‌استعمال این‌الفاظ درمعانی مخصوص مستعمل‌فیه چه مجوزی‌دارد ؟ آیااستعمال دراین معانی خاصه برسبیل مجاز میباشد ؟ بطور یقین نه . آیا برسبیل حقیقت و ازباب اشتراك‌است ؟ اگرچنین‌باشد واضع آن‌نسبت بمعنی مستعمل فیه کیست ؟ واضع اولست یا غیر او ؟ در صورت اول ، اشکال پیش ، لازم میآید و در صورت دوم ناگزیر بواسطهٔ نامتناهی بودن امور مستعمل فیه باید اوضاعی نامتناهی و واضعانی غیر محصور ، قائل شد چه هر استعمال کننده‌ای در هر استعمالی ممکن است امریرا مستعمل فیه برای این‌گونه الفاظ قرار دهد که غیر او یا در غیر آن استعمال آنرا مستعمل فیه قرار نداده پس این الفاظرا میان معانی نامتناهی مشترك قرارداده است . التزام باین مطلب (قطع نظر ازاینکه تعدد واضع ، بااشتراك اصطلاحی‌مخالف‌است‌وقطع نظر ازاینکه چنین کاری اتفاق نیفتاده) مستلزم‌اینست که گفته شود اینگونه الفاظ از یك زبان (عربی باشد یاغیر آن) درحقیقت از آن زبان نمیباشد واستعمال کننده آنها را بعنوان لفظ موضوع‌در آن

زبان بکار نبرده بلکه خود او معنی و امریرا ملحوظ ساخته ولفظرا در برابر آن قرار داده و بکار انداخته و این خلاف فرض است .

بعلاوه آن امرعام چیست که این الفاظ هیچگاه درآن موضوع له عام بکار نرفته وشایدهم هیچگاه درآن بکار نرود بلکه شاید هم ممکن نشود که در آن بکار برده شود؟ چه اگر فرض شود که موضوع له برای لفظ «هو» مثلاًمعنی عامی ازاین‌قبیل «هرمذکر عاقل» باشد کدام مورد است که این لفظ ، استعمال واز آن‌معنی «هرمذکرعاقل» خواسته شده باشد؟ واگر چنین استعمالی تحقق یابد فی‌المثل گفته شود «زید هو ابن عمرو» و ازلفظ «هو» در این جمله معنی « هر مذکر عاقل » اراده گردد این جمله را چه معنی ومفهومی خواهد بود ؟ ودر اینصورت آیا اینگونه وضعی لغو وعبث نخواهد بود؟ اینست که ناگزیر در این گونه الفاظ باید میان وضع، بمعنی ملحوظ ، ومیان موضوع له تفکیك قائل شد چه خاصهائی که در زمان وضع ، وجود نداشته از حیث خصوصیت موجودهٔ درآنها نمیشود ملحوظ واضع قرارگرفته باشد وعام باعتبارعام بودنش نمیباید موضوع له‌باشد. پس جمع میان این امور بدین وجه ، میسوراست که گفته شود دراین گونه موارد آنچه درموطن لحاظ بتصور آمده وملحوظ شده است معانی‌عامه میباشد و بدیهی است که معانی عامه آینهٔ انعکاس جزئیات و خاصهای خود میباشد یعنی درعام میتوان افـراد نامتناهی خاصهای آنرا دید . درحقیقت دراینگونه موارد یك چیز بدو اعتبار دیده شده یادوچیز دریك امر، اعتبار گردیده. پس وضع بمعنی ملحوظ، امریست که جزئیات آن نیز در آن بنحو اند ماج واندکاك و بر وجه فناء واستهلاك ملحوظ میباشد وموضوع له برای لفظ همان جزئیات وافراد مندرجهٔ مندمجه میباشد که هریك ازآنها بنحو تمایز وتشخص وتفصیل ، مستعمل‌فیه برای لفظ قرار گرفته است .

وضع حروف نیز باین وضع است جز اینکه معانی حروفرا در عالم معنی و نشاهٔ مفهوم ، استقلالی نیست و الفاظی که در برابر آنها وضع شده در مرحلهٔ استعمال در همان معنی غیر مستقل بکارمیرود پس میان وضع «هو» مثلا ووضع «من» مثلا ازجهت وضع (بمعنی ملحوظ) و ازجهت خاص بودن موضوع له فرقی نمیباشد لیکن ازاینجهت

که دراول ، موضوع‌له خاص ، بحسب ذات درعالم معنی ومفهوم وهم در عالم خارج و مرحلهٔ استعمال دارای استقلال وقائم بذات میباشد و در دوم در آن عوالم و مراحل ، نامستقل و وابستهٔ بغیر میباشد میان آن دو تفاوت وجود دارد .

اشاره دراطراف حروف ومعانی آنها وچگونگی وضع حروف سخن بسیار بمیان آمده نویسندهٔ این اوراق نیزدرمواضعی متفرق از جزوه‌ها و رساله های خود دراین‌باره سخن گفته وبتحقیق وتنقیح این‌موضوع اقدام کرده است . دراین‌اوراق ، مختصریرا که درتقریرات اصول‌خود بطور پاورقی آورده‌ام اوهلشرا اشاراتی است نافع نقل میکنم :

«**درچگونگی معانی حروف میان محققان اختلافست :** از متأخران برخی حروفرا ازقبیل علامات پنداشته پس آنها را بکلی بی معنی انگاشته است برخی دیگر معانی حروف را از لحاظ استقلال در مقام وضع و لحاظ ، مانند معانی اسمی دانسته . **برخی هم ازآن تفریط و ازاین افراط خودرا برکنارگرفته‌پس گفته‌اند برای حروف نیزمعنی موجوداست لیکن معانی حروف ازلحاظ استقلال بامعانی اسماء مبائن میباشد بدین معنی که «معنی حرفی» نامستقل و«معنی اسمی» مستقل‌است .**

«ریشهٔ این عقائد واقوال سه‌گانه در شرح محقق رضی برکافیه دیده میشود چه در یك صفحه از آن‌کتاب آنهارا بطور احتمال وتردید یادکرده (لیکن اگر متشابهات کلام وی بر محکماتش حمل شود معلوم میگردد ویرا بتحقیق و تصدیق احتمال سیم نظر است) .

«از میان اقوال سه‌گانه چنانکه در بالا اشارت رفت **قول سیم موافق دقت و تحقیق‌است.** پس باین نظر معانی حروفرا ، از حیث معنی بودن ، استقلال نمیباشد بدین معنی که در موطن ذهن وظرف تعقل و ادراك ،که تعبیری دیگر از عالم معانی و نشاهٔ‌مفاهیم‌میباشد، معانی‌حروفرابخودی‌خودتقرروثبوت نیست‌بلکه‌تحقق وثبوت‌معانی حروف، پیرو تحصل ووجود معنی وامری دیگرمیباشد بطوری‌که فرض ادراك و تعقل « معنی حرفی »که عبارت ازتحصل و وجود خاص آنست ، انقلاب حقیقت ذاتشرا که

درحقیقت عین‌عدم تعقل وعدم وجود وتحقق آن میباشد، مستلزم است .

«**پس معنی حروف ومطلق معنی حرفی هیچگاه موردتوجه ذهن نمیشود** یعنی درعالم ذهن وجود ممتاز وجداگانه پیدا نمیکند .

«**ازاینجا دانسته میشودکه‌معانی حروف درعالم ذهن بااعراض درعالم خارج ، تفاوت دارد پس تشبیه آن معانی ذهنی ، باعراض خارجی چنانکه از برخی از دانشمندانست تشبیهی درست نیست** چه اعراض را در نشاۀ خـارج «وجود فی نفسه» هست که آن وجود ، «لغیره» میباشد لیکن معانی حرفیرا درنشاۀ ذهن اصلا وجود «فی نفسه» نمیباشد بلکه وجود آنها درآن نشأه «وجود فی‌غیره» میباشد .

«محقق طوسی ، **خواجه نصیرالدین** ، قدس‌سره ، درشرحش برمنطق اشارات گرچه همـان تشبیه را آورده لیکن نتیجۀ کلامش بـا آنچه در اینجـا تحقیق شد موافقت دارد » ،

تحقیق

چنانکه دانسته شد برای قسم اول (وضع و موضوع‌له هردو خاص) اسماء اعلام مثال آورده شده است دربارۀ این تمثیل اگر کفته نشود «لیست المناقشة فی‌المثال من دأب المحصلین» (علماء استدلالیرا مناقشه درمثال ، عادت وشایسته نیست) مناقشه واشکالی بنظر میرسدکه آنرا نیز در مواضعی از آثار خود تشریح کرده‌ام . در اینجا بازهم ازکتاب تقریرات اصول خود این مطلبرا که بطور پاورقی درآنجا یادکرده‌ام میآورم :

«**مثال بودن اسماء اعلام برای اینقسم تقریباًمورداتفاق‌عمومدانشمندان‌است و ازکسی برخلاف آن تصریحی در جایی ندیده و نشنیده ام** وآنچه‌درکلام بزرگان از محققان فلسفه وعرفان بطورعموم یااطلاق‌تکرریافته که«الفاظ‌موضوع‌است برای معانی عام » مقصود از آن عبارت ، چنانکه‌گویندگان آن تصریح‌کرده وتمثیل زده‌اند اینست که درمثل‌لفظ «میزان» علاوه براینکه ، ازلحاظ شمول برافرادومصادیق یك‌قسم از میزان ، عمومیت دارد بر اموری‌گوناگون‌که آلت و وسیلۀ سنجش‌گردند نیز عمومیت دارد پس باین اعتبار ، قپان وگونیا و شاغول و طراز و میزان الحراره

ومیزان البروده ومیزان شناختن کمی و زیادی دخل و خرج یا آمار افراد و همچنین منطق وعقل وانسان کامل همه میزان میباشند .

«**لیکن بنظر نویسنده** چنانکه در یکی از تألیفات نا تمام خویش (مقدمه‌ای برای تفسیر سورهٔ ملك است که در ۱۲سال پیش [1] باندازهٔ دویست صفحه ازآن بزبان تازی وباروشی عرفانی نوشته شده وازآن پس عوائق ایام، اتمام آنرا بتعویق افکنده) تشریح کرده‌ام **خاص بودن موضوع‌له دراسماء اعلام از اشکال خالی نمیباشد** چه اگر موضوع‌له دراین گونه موارد ، خاص و جزئی باشد باین معنی‌که امری باهمه خصوصیات ومشخصات ، زمانی ومکانی وغیر اینها ازعوارض ، مورد لحاظ و موضوع‌له برای این الفاظ باشد پس بتبدل یکی ازآن اوصاف و حالات ، موضوع له لفظ ازمیان میرود . پس اطلاق لفظ بر آن موجودی‌که تغیر یافته روا نخواهد بود (مگر بعنوان مجاز یا اشتراك) در صورتی‌که چنین نیست . زیرا لفظ زیدکه برای فردی مشخص وخاص وضع گشته در تمام احوال متبدل واطوار مختلف، از شیرخوارگی وکودکی و جوانی و پیری وسلامتی وناخوشی وعزت وذلت وفقر وغنا وبودن دراین مکان ودرآن مکان وجز اینها بوسیلهٔ همان يك‌وضع نخست‌وبطورحقیقت بر آن شخص اطلاق‌میگردد.

«**پس اگرهمهٔ آن مشخصات وخصوصیاتی که درحال‌وضع، موجوداست درموضوع‌له معتبر باشد اطلاق آن لفظ بر وی در سائر احوال ، بلحاظ آن وضع درست نمیباشد واگر همهٔ آنها ملحوظ نباشد پس آنچه ملحوظ و در موضوع‌له معتبر بوده امری خاص وجزئی حقیقی نبوده است** .

«نفس یا روح وی نیز اگرچه ازابتداء تولد موجود و تا هنگام مرگ با تن او همراه است لیکن قطع نظر از اینکه درموقع نامگذاری اشخاص ، کمتر بآن توجهی هست آن نیز اطوار و شئونی مختلف و احوال ونعوتی متخالف پیدا میکند و خلاصه آنکه موضوع‌له دراین الفاظ نسبت باوضاع و احوال شخص بیگمان نوعی از سعه وشمول‌را، که لحاظ آن باجزئی حقیقی بودن ناسازگار است ، دارا میباشد و بی تردید این سعه و شمول با عمل عرف ، انسب و بنظرعموم اقربست تا درنظر گرفتن همهٔ قیود

۱- این تألیف درسال ۱۳۴۸-۱۳۴۹ هجری قمری شروع شده وناتمام‌مانده است.

مشخصه واعتبار همهٔ عوارض مخصوصه»

قسم چهارم

در بارهٔ قسم چهارم (وضع خاص و موضوع له عام) چنانکه گفته شد فقط از متأخران و معاصران ، برخی آنرا پذیرفته و بدان گفته‌اند .

تصور ایشان دراین زمینه اگر درست باشد شاید وضع عام وموضوع له عام (قسم دوم) بی‌موضوع و بیمورد بماند زیرا آنان اینگونه تصور کرده‌اند که هرچیزی عام باید فردی از آن بنظر آید تا بر آن وقوف بهمرسد آنگاه لفظی برای آن ملحوظ برگزیده وانتخاب گردد لیکن لفظ در برابر آن ملحوظ قرار داده نمیشود چه فی‌المثل جنس شیر تا یك فرد از آن بنظر نیاید علم بآن جنس حاصل نمیگردد پس آنچه در ابتداء ملحوظ شده یعنی آلت لحـاظ قرارگرفته و باصطلاح «وضع» بآن توجه یافته امری خـاص بوده لیکن لفظ در برابر آن فرد خاص‌مشخص قرار داده نشده بلکه در برابر کلی وعام آن . پس وضع (آلت لحاظ) خاص بوده وموضوع له عام واز این جهت است که لفظ شیر مثلا درفارسی و لفظ اسد مثلا درعربی برهریك ازهزارها از افراد جنس خود برسبیل حقیقت اطلاق و درآنها استعمال میگردد .

اشتباه این اشخاص در قول بجواز این قسم از اینجا ناشی شده که مرآت بودن خاصرا برای عام ، شاید از راه قیاس بعکس آن ، در وقت وضع روا دانسته و از این غفلت داشته‌اند که خاص از لحاظ خاص بودن چنانکه مرآت خاصی دیگر نمیگردد یعنی معقول نیست که خاصی را از آن جهت که جزئی وخاص میباشد درآینهٔ جزئی و خاصی‌دیگر ازحیث جزئی بودن آن دیدهمچنین‌از آن جهت وحیث ممکن نیست برای عامی مرآت واقع شود چه خاص‌ازلحاظ خصوصیت‌باخاصی‌دیگر متغائر و نامتناسب است و دامنه اش از آن لحاظ نسبت بمعنی وسیع عام بسیار نارسا وکوتاه و محدود پس چگونه ممکنست در شیئی محدود وکوچك ، امری با آن متغائر ونامتناسب یا امری نامحدود و وسیع دیده شود .

خلاصه آنکه چنانکه درکتاب رهبر خرد بتفصیل در این زمینه بحث کرده‌ام

« جزئی ، کاسب نمیباشد» .

راست است چنانکه گفته‌اند جزئی ممکن است درابتداء بذهن بیاید لیکن آن طریق وصول بوضع (بمعنی ملحوظ) است یعنی ذهن ازاحساس جزئی ، بکلی وعام آن انتقال مییابد وآنرا ملحوظ قرار میدهد پس اگر واضع لفظرا در برابر همان ملحوظ عام قرار دهد چنانکه در مورد اسماء اجناس چنین است وضع وموضوع‌له هردو عـام واگر لفظرا برای جزئیات وافرادی که عام برآنها منطبق و ازآنها کاشف میباشد وضع کند وضع ، عام وموضوع‌له خاص خواهد بود .

تکمله برای وضع بمعنی مصدری باعتباراتی دیگر اقسامی دیگر گفته شده که از آنجمله است تقسیم آن بدوقسم زیر :

۱ـ اخطاری .

۲ـ ایجادی .

دانشمند محقق صاحب «هدایة‌المسترشدین» در آن کتاب این مضمون را افاده کرده است :

«وضع لفظ گاهی اخطاری یا احضاری است مانند مرکبات خبری و بیشتر الفاظ مفرده ، که در برابر معانی مستقلهٔ خود ، که پیش از استعمال لفظ ، موجود و متحصل بوده ، وضع گردیده‌است و گاهی ایجادی یاانشائی مانند مرکبات انشائیه واسماء اشاره و عده‌ای ازحروف مثل حروف نداء وحروف‌مشبههٔ بفعل . . . »

باز در دنبالهٔ همین قسمت بدین مضمون افاده کرده است :

« و گاهی لفظ در برابر معنی که در آن‌استعمال شود وضع‌نشده ودر این صورت گاهی در برابر معنی دیگرجز افادهٔ معانی وضع شده است مانند «ان مصدریه»و«مای کافه» و «تنوین ترنم» ونظائر اینها و گاهی فائدهٔ معنوی بر آن قرار داده میشود مانند تأکیدی که برخی ازحروف زائده آنرا افاده میکنند نظیرلفظ «من» درجملهٔ «مافی‌الدار من رجل» و گاهی چنین فائده‌ای نیز منظور نشده مانند برخی دیگر از حروف زائده «و ظاهر اینست که همهٔ اینها ازعنوان حقیقت و مجاز خارج باشد و گاهی از این گونه

وضع بجز از صورت اخیره به «**وضع افادی**» تعبیر میشود چنانکه از قسم نخست به «**وضع استعمالی**» تعبیر میگردد .

وگاهی برای این جهت وضع بعمل میآید که الفاظ موضوعه از آن مرکب گردد مانند وضع حروف تهجی . اینگونه وضع گاهی بنام «**وضع تحصلی**» خوانده میشود»

گرچه در این مطالب منقوله مواضعی برای نظر و تأمل هست لیکن در این موضع که تشریح این مطالب منظور نمیباشد وفقط برای اشاره بوجود اقسامی دیگر برای وضع، این نقل بعمل آمد بسط سخن و بیان نظر لازم بلکه متناسب نیست . نقل ونقد وشرح وجرح این موضوع بموضعی دیگر ازاین اوراق یا غیراینها باید موکول گردد .

۵ـ متفرعات « وضع » از لحاظ وحدت یا تعدد هریك از موضوع وموضوع له

نسبت الفاظ با معانی گاهی چنانست که هر دو متعدد میباشد وگاهی یکی از آنها واحد و دیگری متعدد است پس باین اعتبار که ناشی از وضع و مربوط بخود آنست سه اصطلاح بهمرسیده :

۱ـ متبائن .
۲ـ مترادف .
۳ـ مشترك .

متبائن

هرگاه در برابر چند معنی موضوع له چند لفظ ، موضوع باشد مانند همهٔ الفاظ متکثره نسبت بمعانی متغائره : زید وعمرو بکر وخالد وحسن وحسین و تقی ونقی در اسماء اعلام و آب ونان وقند وشکر و در و دیوار و زر و سیم و تن وروح وعلم وجود دراسماء اجناس ومانند هو و هی وهما وهم و ذا و ذی و نظائر اینها درقسم سیم **این الفاظرا باعتبار معانی متبائن ومتغائر آنها؛ نسبت بیکدیگر متبائن میخوانند** .

مترادف

هرگاه برای یك معنی چندین لفظ ، وضع گردیده باشد مانند الفاظ غضنفر و اسد و لیث و حارث و دلهاث و هزبر وقسوره وحیدر وضیغم که درعربی برای شیر (جانور درنده) قرارداده شده ومانند جواد

و فرس و خیل و دیگر الفاظی که باز هم درعربی بـرای اسب قرار داده شده است ومانند خور و آف و مهر و هور مثلا که در فارسی بر کرهٔ مخصوص اطلاق میگردد **نسبت میان آن الفاظرا ترادف و آن الفاظرا نسبت بهم مترادف میخوانند .**

دراینکه ترادف درلغت جائز است یا نه ؟ جمهور محققان آنرا تجویز کرده وبویژه در زبان‌عرب کـه اینگونه مباحث نسبت بآن زیادتر بمیان آمده برای لغات مترادفه مثالهایی بسیار یاد کرده‌اند .

فیروز آبادی،صاحب قاموس ، کتابی‌نوشته بنام « **روض‌المسلوف‌فی‌ماله‌اسمان الی‌الالوف** » پس برای یك مسمی و موضوع‌له بعقیدهٔ او در زبان عرب تا چند هزار لغت و اسم هم ممکن بلکه موجود است .

از برخی هم (تغلب و ابن‌فارس) حکایت‌شده که ترادفرا منع کرده وبچنددلیل هم استناد جسته‌اند .

بنظر **نویسندهٔ این اوراق ترادف امری محال وممنوع** (چنانکـه تـوهم کرده‌اند) **نمیباشد لیکن وقوع آن نیز باستناد مثالهایی که آورده‌اند** خالی از تأمل نیست بلکه **قابل‌ تردید و تشکیك است .**

اما ممنوع نمیباشد زیرا دلائلی که برای منع ترادف بآنها استناد شده قابل اعتماد نیست .

برای روشن شدن مطلب برخی از آن ادله وپاسخ آنها یاد میگردد :

۱ ـ اگر ترادف جائز باشد و واقع گردد وجود مترادف بی‌فائده‌ولغوخواهد بود . زیرا بلفظ اول ، مقصود حاصل میگردد .

۲ـ اگر ترادف‌واقع باشد تعریف شیئی که شناخته‌شده ومعرفتش ازپیش‌حاصل گشته لازم میآید . زیرا مسمی و موضوع‌له شناخته و تحصیل شده و چون مقصود از وضع الفاظ تفهیم وتفهم میباشد پس تفهیم بوسیلهٔ لفظدوم ازقبیل تحصیل حاصل‌است .

۳ ـ وحدت لفظ بحفظ وضبط نزدیکتر است پس برواضع لازم میباشد که این مصلحترا تدارك و تحصیل کند.

از دلیل نخست چنین پاسخ داده‌شده که : اولا وقوع آن نسبت‌بزبانهای مختلف قابل‌انکار نیست . دریکزبان هم وجود امثال انسان وبشر برای اثبات وقوع آن کافیست و ثانیاً بی‌فائده بودن آن ممنوعست .

ازسیدعمیدالدین درزمینهٔ پاسخ اول چنین حکایت شده که گفته است « اگر ترادف جائز نباشد واقع نخواهدبوددرصورتی که‌وقوع آن نسبت‌بدولغت، ضروریاست و نسبت بیك لغت هم اهل لغت تصریح کرده اند که هر یك از دو لفظ اسد و سبع برای جانور درنده وضع شده و هـریك از دو لفظ انسان و بشر برای حیوان ناطق رهریك از دولفظ قعود وجلوس برای وضع مخصوص ، وضع گردیده و گفتهٔ اهل لغت در اینگونه موارد حجت است » .

از علامهٔ حلی در زمینهٔ پاسخ دوم چنین حکایت شده که گفته است « وقوع ترادف درمثل اسد وسبع وغیر این‌دو ، دلیل جواز آنست بعلاوه ممکن‌است قبیله‌ای لفظی را دربرابر امری قرار دهد که قبیله‌ای دیگر لفظی دیگر دربرابر آن معنی‌قرار داده بوده است . و درصورتی که این عملرا یك‌واضع کرده‌باشد باز نمیتوان گفت کاری بی‌فائده انجام داده چه ممکنست برای تسهیل و تولید قدرت برفصاحت، این‌عمل‌شده باشد چنانکه ممکنست برای رعایت سجع و قلب و تجانس وحفظ وزن ، بتکثیر لفظ اقدام بعمل آمده باشد چه بسا که وزن با لفظی ، درست و با لفظی دیگر نادرست باشد و همچنین در سجع و قلب و تجانس »

ازدلیل دوم چنین پاسخ داده شده که **اولا**این مطلب منقوض میباشد بادله و اماراتی متعدد بر یك مطلب . **و ثانیا** وضع دولفظ مثلا برای یك معنی نه برای اینست که‌دریك‌مورد هردولفظ بطورحتم بکار رود بلکه‌برای اینست که گوینده درتوسعه‌باشد و هر کدام از آن دولفظرا بخواهد بتواند از آن استفاده کند .

از دلیل سیم چنین پاسخ داده شده که بر فرض تصدیق بحکمت و مصلحت یاد شده مراعاة آن در موردی لازمست که بمصلحت وحکمتی اقوی واولی ، معارض نباشد و با فوائد زیادی که برای ترادف هست و یاد شد زمینه‌ای برای رعایت وتدارك

مصلحت مزبوره باقی نیست .

اینها سخنانی میباشد که نفیاً و اثباتاً در کلمات قوم آورده‌شده و سستی و نادرستی برخی از آنها روشنتر از آنست که این اوراق را تکفل بحث دربارهٔ آنها شایسته و درخور باشد .

عجب اینجاست که چگونه این محققان ازاین غفلت داشته‌اند که از شرائط ترادف اینست که الفاظ مترادف باید از یك‌لغت و بوسیلهٔ واضع یکزبان باشد وگـرنه کدام عاقلست که بتواند وجودزبانها ولغات متعددعالم رامنکر گرددتابتواندانکارترادف کند؟!

و باز عجب است که چطور توجه نداشته‌اند که آیامیان لفظ اسد وسبع وهم‌میان لفظ انسان و بشر و هم میان لفظ قعود و جلوس ازلحاظ معنی فرقست بخصوص میان قعود و جلوس که اول نشستن از حـال ایستادگـی و دوم نشستن ازحـال خوابیدگی میباشد .

عجبتر آنکه همهٔ الفاظی را که بآنها مثـل زده‌اند الفاظی است پیش‌پا افتاده و مطروق و بسیار بعید مینماید که مانعان وقوع ترادف بآنها برنخورده باشند .

آنچه دراین زمینه بنظر نگارنده میرسد همانست که در تقریرات اصول خود باین‌عبارت آورده است :

« **باید دانست اثبات ترادف** ، بویژه در زبان تازی باستناد مثالهایی کـه یاد کرده‌اند **بی‌اشکال نیست‌زیرا** بنظردقیق‌الفاظیرا که دراین‌موضوع بعنوان‌مثال آورده‌اند ازحیث خصوصیاتی که‌نسبت‌بمعنی هرلفظی ملحوظ‌شده میان معانی آن الفاظ ، بااعتبار خصوصیات یاد شده ، فرقست . پس **اتحادمعنی که ازشرائط محقق‌شدن‌ترادف‌میان الفاظ میباشد در آنها محفوظ نیست و اگر** ، بفرض دور ، مثالی یافت شود کـه **اتحاد معنی در آن مسلم گردد وحدت واضع** که‌شرطی دیگر برای محقق‌شدن ترادف در یك لغت میباشد **موردتردید خواهد بود** بلکه‌باحتمالی قوی‌چنین‌موردیرا باید از باب توارد لغات بشمار گرفت وگفت این الفاظ ازچند زبان مختلف یاچندقبیله یا چندواضع ، که در زمانهای مختلف بوده و از وضع لغتی دیگر برای آن‌معنی آگاه نبوده یا غفلت داشته‌اند بهم‌رسیده و دریك‌لغت جمع شده پس واضع آن متعدد است نه واحد » .

خلاصه آنکه برای تحقق ترادف چنانکه از کلمات قوم مستفاد میباشد شرائط سه‌گانهٔ زیر معتبر است :

۱ ـ وحدت معنی .

۲ ـ وحدت واضع .

۳ ـ تعدد لفظ .

و وجود این شرائط سه‌گانه در مورد مثالهای منقول ، مسلم نیست بلکه مورد تشکیك و تردید میباشد چه‌ممکنست یك‌ذات باعتبار انواع‌واصناف و اوصاف یا حالات حتی سنین عمر نامهای مختلف پیدا کند .

فی‌المثل خرمارا انواعی‌است که‌هر نوعیرا نامی گذاشته‌اند وحالاتی‌است ازنرمی و تازگی و خشکی وکهنگی و ترشی وشیرینی که باعتبار هروصف وحالتی نامی برای آن وضع شده خلاصه نر و مادگی وکوچکی و بزرگی و بچگی و جوانی و پیری و فربهی ولاغری وضعف و قوت وسیاهی و سپیدی و جز اینها همه‌اوصاف وجهاتی‌هستند که‌ممکنست یکذات‌و یك‌مصداق باعتبار این‌عوارض مختلف ، الفاظی‌متعدد را مقتضی باشد و درغالب الفاظ مترادف بنظر دقیق این تفاوتها موجود و درمقام وضع ، الفاظی متعدد باعتبار آنها ملحوظ میباشد پس‌معنی «وحدت» ندارد .

همچنین ممکنست دریك زبان لیکن در شهر های مختلف یـا قبائل متفرق اشخاصی بـی‌اطلاع از یکدیگـر برای یك‌معنی الفاظی متغائر قرار دهند و بعد فرهنگنویسان که سعی دارند همهٔ لغات‌اهل یك‌زبانرا دریك کتاب فراهم آورند لغتی‌را که فی‌المثل در پارس برای یك معنی‌بوده بالغتی دیگر که درخراسان برای همان‌معنی بوده چون‌هردورا اهل‌زبان فارسی‌اطلاق واستعمال‌میکرده‌اند درکتابی جمع کرده‌اند بعدها مراجعه‌کنندگان بآن‌کتب توهم‌کرده‌اند که واضع همهٔ آن‌لغات یك‌شخص بوده بلکه گاهی لغتی از زبانی بزبانی دیگر انتقال یافته و بر اثر غفلت ازاین انتقال با لغت اصلی آن زبان بصورت مترادف درآمده است و بهر حال دراینگونه‌موارد وحدت واضع ، که شرط دوم ترادف میباشد ، موجود نبوده است .

همچنین ممکنست در مواردی لفظ موضوع ، واحد بوده و همان لفظ واحد

باختلاف لهجه‌های محلهای متباعد یاقبائل مختلف ومتعدد بصورتهای گوناگون تلفظ شده ودر نتیجهٔ غفلت از ریشهٔ اصلی، توهم تعدد لفظ و تحقق ترادف پدید آمده باشد فی المثل خور وهور در پارسی وسرد وزرد در عربی از این قبیل است و هم ممکنست یکی از دو لفظ برای آن معنی وضع شده باشد و لفظ دیگر در آن معنی بطور مجاز بکار رود چنانکه در لفظ «کرد» و «نمود» و لفظ «گفت» و «فرمود» حال بدین منوالست . بالجمله در این موارد تعدد لفظ موضوع ، که شرطی دیگر از شرائط ترادف میباشد، وجود نیافته است .

بطور خلاصه هر مثالی که برای ترادف بدان تمثل و استناد شده یا بشود شاید دست کم از یك راه دارای خلل و فساد باشد و گمان نمیرود مثالی یافت شود که تمام شرائط را واجد و بکلی از خدشه و اشکال ، مصون و سالم باشد .

مشترك | هرگاه برای هریك از چند معنی، یك لفظ باوضاعی متعدد بوسیلهٔ یك واضع قرار داده شده باشد نسبت آن معانی باهم اشتراك و خود آن معانی باعتبار اینکه در یك لفظ باهم شریك شده‌اند مشترك میباشند و بهمین مناسبت لفظرا هم مشترك میخوانند .

لفظ « مشترك » خود مشترکست میان دو معنی :

۱ ـ مشترك لفظی

۲ ـ مشترك معنوی

مشترك معنوی همانست که بنام «کلی» خوانده میشود و متواطی و مشکك را مقسم میباشد .

مشترك لفظی چیزیست که هم اکنون در بالا تعریف شد و در این موضع مورد بحث است . لیکن باید متذکر بود که در کلمات قوم وقتی که بطور اطلاق لفظ «مشترك» گفته و اطلاق میشود مراد از آن مشترك لفظی میباشد نه معنوی .

درعربی و فارسی الفاظی زیاد برای مشترك لفظی مورد مثل واقع شده که ازهمه درعربی مشهورتر لفظ «عین» میباشد که هفتاد معنی برای این لفظ نقل کرده‌اند

و درفارسی لفظ شیر وسیر و داد ومانند اینها ازمثالهای مشترك لفظی میباشد

در اینکه مشترك لفظی درلغت هست یا نه؟ بازاختلاف **شده** برخی گفته‌اند مشترك جائز نیست وعقل،وضع مشترکرا محال‌میداند برخی وضع آنرا محال‌ندانسته و تجویز کرده‌اند لیکن وقوع آنرا بحکم عقل محال و ممتنع دانسته اند (این قول از **بلخی و ابهری و تغلب** حکایت شده) در برابر این تفریط برخی دیگر افراط کرده و وقوع آنرا باستناد لزوم رعایت مصلحت عامه واجب دانسته‌اند .

بیشتر اهل‌علم از آن تفریط واین‌افراط بر کنارمانده وبوقوع اشتراك‌قائل‌شده‌اند

کسانی که‌وضع مشترك ووقوع آنرا محال دانسته‌اند وضع مشترك را **باتفهیم وتفهم که** غرض‌واضع ازوضع الفاظ میباشد **منافی پنداشته** وگفته‌اند شخص عاقل ، ممکن نیست برخلاف غرض خودکاری انجام دهد .

کسانی‌هم وقوع مشترکرا درخصوص قرآن مجید منکر شده و باستناد اینکه اگر درقرآن مجید مشترکی باقرینه وارد گردد موجب تطویل کلام که بابلاغت عالیهٔ قرآن مجید منافات دارد میباشد و اگر بی قرینه وارد گردد موجب اجمال کلام که‌باحکمت‌حق، تعالی شأنه، مخالف ومنافی هست میباشد .

این دعاوی بآنچه ازقائلین بجواز اشتراك و وقوع آن در مقام استدلال **نقل شده مردود است** چه از **عضدی** نقل شده که گفته است اهل لغت را بروجود مشترك ، اتفاق و اطباقست . در کتاب عده این عبارت «و فی‌الناس من دفع ذلك و قال لیس فی‌اللغة اسم واحد لمعنیین مختلفین و هذا خلاف حادث لا یلتفت‌الیه » و در کتاب نهایه این عبارت « انه مذهب المحققین والمخالف شاذ » و در کتاب معـالم این عبارت « قد احاله شرذمة وهوضعیف لایلتفت الیه » موجود ومنقولست . چنانکه در محلی از معارج نیز این عبارت مذکور است «واستقراء اللغة یحققه» .

این‌سخنان ازجنبهٔوقوع ، که‌اخص‌ازامکان ومؤخرازآنست ، منکرین‌اشتراکرا بخوبی جواب میدهد. بعلاوه ازراه عقل باید گفت منافاة وضع مشترك باغرض ازوضع مسلم نیست چه اغراض عاقلانه مختلف و متفاوت‌میباشد. همچنین وقوع آن در قرآن

مجید ، مسلم و بی تردید است و ادعاء منافات استعمال مشترك با بلاغت ، در صورت اقتران آن بقرینه، ادعائی است ناشی ازعدم توجه بحقیقت بلاغت، که مطابقت کلام است با مقتضی حال ، چنانکه ادعاء منافات استعمال مشترك با حکمت در صورت عدم انضمام قرینه بآن، ادعائی است واهی و مبتنی است برعدم توجه مقتضیات وشئون حکمت.

از آنچه گفتیم دانسته میشود که وضع مشترك ووقوع آن و استعمــال آن (حتی در قرآن مجید نیز) امتناعی ندارد و **محال نمیباشد لیکن در عین حال در** تقریرات اصول خود پس ازاثبات امکان و وقوع مشترك چنین آورده‌ام :

«اگر کسی ازاین گفته هاچشم بپوشد و امکان وضع مشترکرا تجویز کند ودرعین حال وقوع آنرا درلغات ، مسلم نگیرد بلکه مورد تردید داند وادعا کند که آنچه برای مشترك بعنوان مثال یاد شده درتمام آن موارد **یاقدرجامع** میان معانی متعدد ، موضوع له میباشد **یایکی ازآنهاموضوع له** اصلی و معنی حقیقی است ومعانی دیگرمجازی که کثرت استعمال لفظ دراین معانی مایهٔ اشتهار ودرنتیجه موجب اشتباه آنها بمعنی حقیقی شده **یاازباب تداخل لغات** وتعدد واضعان **یاازراه توارد لهجات** و تکثر اوضاع میباشد **بیگمان این ادعا را نمیتوان گزاف شمرد** زیرا بسی دور ازنظر است که کسی بنام واضع (با اینکه لفظ سازیرا در باز و همه کس را دست توانائی بریختن وساختن آن دراز است) بنشیند و خود را چنان ناتوان و دست بسته ببیند که ناگزیر هفتاد بار یا افزون دست نیاز بسوی یك لفظ درازکند و از بیچارگی و زبونی همان یك لفظرا در برابر معانی مختلف قرار دهد (چنانکه گفته‌اند در تازی لفظ «عین» برای هفتاد و لفظ عجوز برای هشتاد معنی وضع شده) شگفت اینست که هر یك ازمعانی مشترکهای مورد مثالرا لفظی ، بلکه گاهی الفاظی، مخصوص بخود آن نیز میباشد پس بهیچ گونه نمیتوان احتمال داد که نیازمندی بلفظ و گرفتاری درتنگنای نبودن آن مجوز حدوث اشتراك وموجب تحقق آن گردیده باشد »

خلاصهٔ آنچه در این زمینه بنظر میرسد و بایدگفت اینست که **برای تحقق اشتراك، شرائط زیر اعتبار شده است :**

۱ـ تعدد معنی.
۲ـ وحدت واضع .
۳ـ وحدت لفظ .

و در مورد مثالهایی‌که برای مشترك یادکرده اند تحقق شرائط سه گانهٔ فوق مورد تردید است زیرا در برخی از مثالها تعدد معنی که شرط اول میباشد مسلم نیست چه تعدد معنی یعنی موضوع له وقتی مورد قطع و یقین میباشدکه هیچیك از دواحتمال زیر درکار نباشد :

۱ـ اینکه قدرجامع میان معانی مستعمل فیه ، موضوع له باشد نه هریك‌از آنها.

۲ـ اینکه یکی از آنها موضوع له حقیقی و غیر آن مستعمل فیه مجازی باشد .

و در برخی از آنها وحدت واضع که‌شرط‌دوم‌میباشد مسلم نیست چه‌ممکن است توارد دو لغت ازدوقبیله ودوشهر بلکه از دو زبان موجب توهم‌اشتراك شده‌باشد

و در برخی وحدت لفظ که شرط سیم میباشد مسلم نیست چه ممکن است در لغاتی مختلف تداخل پدید آمده باشد باین معنی‌که بحسب ریشه برای هریك از معانی، لفظی قرار داده شده باشدکه بعد بواسطهٔ شباهت آن الفاظ شاید نخست در کتابت و از آن پس در تلفظ بیك صورت در آمده باشد و بیك‌گونه تلفظ شود چنانکه در لفظ شیر و لفظ سیر در پارسی این معنی روشن است . چه در زمان ما در برخی از شهر ها برای جانوردرنده طوری باین لفظ ، تلفظ میشودکه بلفظ «شعر» عربی نزدیك وشبیه میگردد و برای مائع دوشیدنی آشامیدنی طوری دیگر تلفظ میگردد (همچنین بلفظ سیرکه بمعنی رو ییدنی مخصوص میباشد طوری تلفظ میشود و بهمان لفظ بمعنی مقابل گرسنه طوری دیگر و برای سیر بمعنی‌واحد یك من طوری غیراز آن دوطور .

بهرجهت اثبات وقوع اشتراك با اعتراف بجواز و امکان آن بدلیلی متین نیازمنداست ودلائل گفته شده در برابراحتمالات‌یادگردیده قابل اعتمادو استناد‌نیست .

۶ـ متفرعات وضع ازلحاظ مرحلهٔ استعمال

تفهیم و تفهم معانی چنانکه بوضع الفاظ ، نیـاز دارد و برای حصول تفاهم باید

الفاظی موضوع شود همچنین تفاهم باستعمال آن الفاظ، نیازمند و بر آن متوقف میباشد. **پس تفاهم در نتیجهٔ دو عمل بحصول میرسد : نخست وضع و از آن پس استعمال .**

استعمال بحسب مشهور، عبارت است از «القاء لفظ و ارادهٔ معنی» **و بحسب تحقیق** که لفظ، نحوی از وجود معنی و فانی و مندك ومتحد با آن میباشد نه وجودی مغائر ومستقل، **باید گفته شود** استعمال عبارتست از «القاء معنی بلفظ» .

بهرجهت مرحلهٔ استعمال گاهی ازهمه روی پیرو مرحلهٔ وضع است و گاهی چنین نیست . ازاین توافق وتخلف، بحثی پیدا شده تحت عنوان «حقیقت و مجاز» که بطور خلاصه در زیر آورده میشود :

حقیقت — **هرگاه لفظی درهمان معنی که موضوع له آن لفظ بوده استعمال شود** بمناسبت اینکه درمورد وضع، ثابت مانده ودر مقام استعمال درجای خود بکار رفته **آنرا حقیقت واستعمال ومعنی را حقیقی میخوانند.**

مجاز — **هرگاه لفظی درغیر آنچه دربرابر آن قرار داده شده بکاررود یعنی** در مقـام استعمال، معنی دیگری جز معنی موضوع له از آن خواسته شود چون ازمورد مقرر، تجاوز کرده است **آنرا بنام مجاز واستعمال ومعنی را مجازی میخوانند .**

برای حقیقت ومجاز در کتب مربوطه تعاریفی چند آورده شده که صاحب مفاتیح بسیاری از آنهارا نقل وحکایت کرده است . آوردن آنها دراینجا ضرورت ندارد چه بیان حد حقیقی آنها در این اوراق، ضرور نیست و برای شناختن مراد از آنها هم آنچه گفتیم کافیست . لیکن ازجنبهٔ لغوی بی فایده نمیباشد که مبدء اشتقاق لفظ حقیقت ومجاز دانسته شود .

از «علامه» نقل شده که درنهایه چنین گفته است «الحقیقة فی اللغة فعیلة من الحق وهو الثابت لان مقابله الباطل وهو المعدوم فیکون الحق هو الثابت. ویقال: الحق لدائم الثبوت و للواجب و للقول المطابق اذا نسب الامر الیه ولو انعکست النسبة قیل صدق .

« والفعیل یاتی بمعنی الفاعل کالعلیم والرحیم و بمعنی المفعول کالقتیل والجریح فان عنی هنا الاول کان معنی «الحقیقة» الثابتة وان عنی الثـانی کان معناها المثبته والتاء لنقل اللفظ من الوصفیة الی الاسمیة . . . و اما المجاز فانه مفعل من الجواز اعنی التعدی والعبور یقال جزت موضع کذا او من الجواز المقابل للوجوب والامتناع وهو فی الحقیقة راجع الی الاول فان غیر الواجب والممتنع یتردد بینهما و کانه ینتقل من احدهما الی الآخر و یسمی المجاز اللفظی لذلک فانه نقل من معناه الحقیقی الی معناه المجازی او کانه جاز موضعه فسمی مجازاً »

معانی مجازی

برای استعمال لفظی موضوع ، در معنی یا معانی حقیقی آن حد و قیدی نیست بدین معنی که چون موضوع له لفظی (بتصریح خود واضع یـا بنص اهل لغت یا باتکاء قوانین حقیقت شناسی) معلوم باشد استعمال آن لفظ در موضوع له معلوم ، جائز و مأذونست **لیکن استعمال لفظ درغیر معنی موضوع له بصرف معلوم بودن اینکه آن معنی، غیر موضوع له میباشد جائز وروا نیست وگرنه لازم میآید استعمال هر لفظی درهر معنی و مرادی جائز باشد** و فساد این لازم بسیار روشن است .

پس برای صحت استعمال لفظی موضوع ، درغیر معنی موضوع له ، حدود وقیود وشرائط و روابطی لازم و درکار است تا از هرج و مرج دراستعمال، که موجب اختلال تفاهم میباشد، جلوگیری بعمل آید .

بعبارتی دیگر اصول معانی مجازی که میشود لفظی موضوع در آنها بکار برده شود محدود ومضبوط است وشاید باعتبار موارد مختلف ازسی مورد تجاوز نکند .

این ضبط وتحدید بدین تقریر ، تشریح میگردد :

اگر برای استعمال لفظی در « غیرمعنی موضوع له » جز همین که این معنی « غیر موضوع له » ومعنی مجازی میباشد خصوصیت ومناسبتی ملحوظ ومعتبر نباشد بایدبشود هر لفظی درهزارهاهزارمعنی بطورمجازاستعمال گرددلیکن این استعمال چنانکه دانسته شدممنوع بلکه بلحاظ غرض از «وضع» نامعقولست .

پس ناگزیر باید میان معنی « غیر موضوع له » که بنا است لفظ در آن

بکار رود و میان معنی «**موضوع له**» خصوصیت ومناسبت و **ارتباطی باشد** بطوری که از توجه بدین ، توجه بدان حاصل گردد . **تا در نتیجه** هر چند لفظ در غیر آنچه واضع آنرا برای آن چیز قرارداده بکاررفته **بغرض اصلی ازوضع** ، که تفهیم‌وتفهم باشد ، **لطمه وارد نیاید** چه اگرمعنی موضوع له چنان باشد که اورا لوازم ومناسباتی باشد که در ذهن با آن همراه و از آن لاینفك باشد پس هر گاه لفظی که نمایندهٔ معنی موضوع له میباشد بکار رود و براثر وضع ، معنی موضوع له بطور مستقیم و بی‌واسطه بذهن در آید ناگزیرمعانی متناسب ومتلازم با آن هم بواسطهٔ آن بذهن در میآید و مورد توجه شنونده میگردد پس هر گاه گوینده علامتی بکار بردکه دانسته شود معنی حقیقی (موضوع‌له) دراین استعمال منظور او نیست ناگزیر ذهنرا ازآن معنی انصراف و بآنچه منظور او از این استعمال بوده واز لفظ هم بواسطه فهمیده میشده انعطاف حاصل میگردد .

علاقه

خصوصیت و رابطه ومناسبتی راکه میان معانی‌مجازی و میان معنی حقیقی **لازم‌دانسته‌اند** بحسب اصطلاح **بنام «علاقه»** **میخوانند** .

دراینکه علاقه میان معانی‌مجازی وحقیقی بوسیلهٔ واضع بایدمعین‌گردد یااینکه امریست طبیعی ؟ اختلاف شده است .

در تقریرات اصول دراین زمینه چنین گفته‌ام :

« ... ازاینرو برخی ازدانشمندان راه‌افراط ، پیش گرفته وصحت استعمال لفظرا درمعنی مجازی بوضع ، مربوط دانسته وچنانکه ازاین پیش اشاره شد در بارهٔ مجازها به « وضع نوعی » قائل شده و گفته‌اند نوع علاقه باید ازطرف واضع معین‌گردد و باید ازآنچه واضع در این زمینه معین‌کرده تخطی نشود . بسیاری از این اشخاص علاقه وخصوصیتی‌راکه میان معنی حقیقی ومجازی معتبر میباشد محدود دانسته وآنهارا در بیست و پنج علاقه محصور قرارداده‌اند پس باین عقیده بکار بردن لفظی درمعنی دیگر جز معنی موضوع له هنگامی روا میباشد که یکی ازاقسام بیست و پنجگانهٔ علاقه که

واضع ، نوع آنها را معین کرده است در میان معنی حقیقی و معنی مستعمل فیه ، موجود باشد .

محققان گرچه برای مجازها به« وضع نوعی » قائل نیستند وصحت استعمال لفظرا درمعنی مجازی بذوق سلیم، مربوط میدانند وازاینرو علاقه ها را در بیست و پنج علاقه محصور نمیشمارند لیکن مناسبت طبعی و خصوصیت ذوقی را برای صحت استعمال مجازی لازم میدانند و استعمال لفظی را در غیر موضوع له بی مناسبت و خصوصیت اجازه نمیکنند » .

دراینجا باید یادآور شوم که از آنچه راجع بحضور معانی مجازی بواسطهٔ ملازمهٔ آنها با معانی حقیقی توضیح داده شد بخوبی معلوم میگردد **که این رابطه رابطه‌ایست طبیعی و ذوقی و بهیچوجه بواضع ، مربوط نیست** واضع میتواند میان لفظ و معنی رابطه‌ای بدان معنی که در مبحث « وضع »گفته شد ایجاد کند لیکن رابطه میان معانی امریست طبیعی وخارج ازحدود اقتدار واختیار وشئون کار واضع . فی المثل علاقهٔ میان جانوردرندهٔ مخصوص که موضوع له برای لفظ شیر است و میان فلان شخص دلیر که لفظ شیر بطور مجاز درأو بکار رفته مشابهت آن دو دردلیر بودن میباشد . آیااین مشابهت‌راواضع میتواند ایجاد کند؟ یاواضع میتواند بگویداگر مشابهت میان معنی موضوع له و معنی مستعمل فیه وجود داشت چون معنی موضوع له بوسیلهٔ لفظ، بذهن‌شما میآید بایدمعنی مستعمل‌فیه‌هم بتبع آن بذهن شما درآید؟ بطوریقین نه. **پس اینکه گفته شود تعیین نوع علاقه باواضع میباشد سخنی‌است دوراز تحقیق.**

قرینه

لفظی که موضوع میباشد وقتی استعمال میشود بی تردید کسی که ازوضع آن اطلاع دارد بمعنی موضوع‌له آن متوجه میگردد وکسی که ازوضع آن بی اطلاع‌است بهیچ چیز توجه پیدا نمیکند وهیچکس ازابتداء بمعنی مجازی متوجه نمیگردد . برای اینکه ذهن شنونده درصورتی که معنی مجازی از لفظی مراد باشد بدان توجه وانتقال یابد برگوینده (اگر اوضاع و احوالی درکار و مقرون نباشد که باستناد آنها ذهن بمعنی مجازی متوجه شود) لازمست که چیزی لفظی بگفتهٔ خود مقرون سازد که باقتران آن ، ذهن، از معنی حقیقی منصرف

و بمعنی مجازی که مراد است منعطف گردد . **این لفظ و هم آن اوضاع و احوال بنام « قرینه » خوانده میشود :** یکی قرینهٔ مقالی است ودیگر قرینهٔ حالی .

قرینه که بمعنی مقرون ، وتاء آن برای نقل است ، **دردومورد بکارمیرود :** یکی با مشترك و دیگر با مجاز .

قرینهٔ مجاز را ، بمناسبت اینکه ذهن بوسیلهٔ آن ازمعنی حقیقی انصراف پیدا میکند ، یا ازاصل نمیگذارد بمعنی حقیقی توجه شود ، **قرینهٔصارفه ومانعه میخوانند**

قرینهٔ مشترك ، چون ایضاح مجمل وتعیین معنی مبهم ومرددمیکند، **بنام قرینهٔ موضحه ومعینه خوانده میشود .**

علم بوضع

پی بردن **باینکه** لفظی دربرابرمعنی مخصوصی موضوع وآن معنی **برای آن لفظ « موضوع له » میباشد از دو راه ممکنست حاصل گردد** که یکی ازآن دوراه ، مقدم براستعمال ومجوز آنست ودیگری متأخر ازاستعمال ومتفرع برآن میباشد ، **این دو طریق عبارتست از :**

۱ــ تنصیص واضع واهل اطلاع ازوضع

۲ــ لوازم وآثاری ازقبیل اطراد و عدم اطراد **وعدم صحت سلب** و صحت سلب **و تبادر** و تبادر غیر .

تردد میان معنی حقیقی ومجازی

گاهی لفظی درمعنی بکار رفته لیکن معلوم نیست آن معنی مستعمل فیه ، معنی حقیقی لفظ است یا معنی مجازی آن . در این هنگام برای تردید و شك چند صورت بمیان میآید که ازآنجمله است دوصورت زیر :

۱ــ معنی حقیقی (موضوع له) ازمعنی مجازی (غیر موضوع له) ممتازاست لیکن معنی مستعمل فیه دراستعمالی مخصوص نامعلوم است .

۲ــ معنی مستعمل فیه درآن استعمال ، معلومست لیکن آیا همان مستعمل فیه معنی حقیقی است یا غیر آن ؟ معلوم نیست .

در صورت نخست ، باستثناء یکی ازمحققان علم ادب، که باستناد عمومیت وغلبهٔ

استعمالات مجازی در زبان عرب و بحکم « الظن یلحق الشیئی بالاعم الاغلب » مورد مشکوك ومردد را برارادهٔ معنی مجازی محمول داشته ، **سائر محققان علوم مختلف آن موردرا برارادهٔ معنی حقیقی ، حمل وقانونی دراینزمینه تأسیس ووضع کرده‌اند بدین عبارت«الاصل فی الاستعمال ، الحقیقة»** .

از این اصل چنانکه‌درمحل‌خود تصریح‌شده **ظاهر** یا **راجح اراده کرده‌اند** بدین‌معنی که گوینده‌وقتی‌خودش‌متوجه‌میباشدکه آنچه ازحاق‌لفظ بذهن شنونده وارد میگردد معنی حقیقی آنست و حمل لفظ برمعنی مجازی آن بضمیمهٔ قرینه نیاز دارد ومتوجه است که شنونده‌هم باصل این مطلب ، متوجه وهم بمتوجه بودن گوینده بآن متوجه است و بنا بر این اطمینان دارد که گویندهٔ عاقل قاصد اگر غیر معنی حقیقی را اراده میداشت قرینه‌ای ضمیمه میساخت در صورتی‌که قرینه موجود نیست پس ظاهر این اوضاع واحوال یا راجح ازحال چنین مقالی اینستکه معنی حقیقی از آن‌مراد باشد.

درصورت دوم ، که مستعمل‌فیه‌معلوم‌لیکن‌موضوع له‌مجهول‌باشد **برخی از پیشینیان بهمان‌اصل‌سابق** (الاصل‌فی‌الاستعمال‌الحقیقة) **استناد کرده**ولفظ رادرهریك ازمعانی مستعمل فیه آن حقیقت دانسته و ، بالحقیقة ، **باشتراك لفظ قائل شده‌اند لیکن جمهور محققان**،مورداین‌اصلرابصورت‌سابق‌منحصر دانسته‌و **درمورد این‌صورت گفته‌اند** « الاستعمال اعم من الحقیقة والمجاز » **نفس استعمال بر حقیقت بودن آن دلالت ندارد** .

پس دراین‌صورت دو سئوال بمیان میآید :

۱ــ اینکه با معلوم بودن مرادگوینده بحث در پیرامن اینکه آن مراد ، معنی حقیقی لفظ است یا معنی مجازی آن چه فایده وثمری دارد ؟

۲ــ اینکه بر فرض بر دانستن این مطلب فائده وثمری بار باشد تشخیص معنی حقیقی از چه راه حاصل میگردد ؟ .

در بارهٔ سئوال اول بطور خلاصه باید گفت فائده و ثمرهٔ تشخیص معنی حقیقی دراینصورت اینستکه راست‌است آنچه اکنون مورد نظر گشته معنی مستعمل‌فیه

ومراد گوینده در آن معلوم بوده است لیکن اگر آن لفظ ، که دراین موارد مراد از آن معلوم میباشد ، درموردی دیگر بکار رود که معلوم نباشد کدام یك ازمعانی مستعمل فیه موارد پیش در این مورد از آن خواسته شده اگر از پیش بحثی برای تشخیص معنی حقیقی بمیان نیامده و معنی حقیقی شناخته نشده باشد آن لفظ در این مورد ، مجمل خواهد بود وغیر قابل استفاده زیرا نه مراد واقعی گوینده از آن معلوم است و نه معنی حقیقی معلوم بوده تا دست کم باستناد اصل ، همان معنی حقیقی،مراد حکمی و تنزیلی گوینده قرار داده شود و بهرحال اجمال ، برطرف گردد واستفاده بهمرسد .

پس فائده و غرض ازاین بحث اینست که این صورت هم بصورت نخست برگردانده شود تااستناد باصل متبع ومسلم در آن صورت دراینجاهم محکم باشد .

در بارهٔ سؤال دوم چنانکه از پیش هم اشاره شده برای اطلاع ازوضع پس ازاینکه باب طریق برهان «لم» انسدادیافت ناگزیر باید از راه اقامهٔ برهان «ان» بسوی مقصد رفت. **برای تالیف برهان «ان» در این زمینه لوازم** و آثار و **معالیل** ومدالیل **زیادی هست که دانشمندان** آنها را دریافته **و راه صحت** و دلالت **آنهارا آشکار** ساخته‌اند . برخی ازآنها پیش ازاین مذکور افتاد لیکن **چون از همهٔ آنها معتبرتر طریق** «تبادر» **میباشد دراینجاهمان طریق** طرح ودراطراف آن ، بروجهی متناسب با این اوراق **بحث میشود** .

تبادر

هرگاه یکی ازمعانی متعددی ، که لفظی در آن معانی استعمال میشود ، چنان باشد که **ازدیگر معانی بذهن شنونده‌ای** که عالم بوضع میباشد **بیشتر واردگردد** میگویند آن معنی مبادرت بذهن کرده و **تبادر حاصل گردیده است** .

تبادر ازاین راه دلیل است که از حاق لفظ ، بی انضمام امری دیگر بدان ، معنی **بذهن** شنونده **خطور کرده** است پس معلوم میشود لفظ بخودی خود آنرا فهمانده و رسانده است پس موضوع له و معنی حقیقی میباشد چه فهم معنی از لفظ در موردی که معنی مجازی از آن مراد باشد چنانکه دانسته شد باقتران امری خارج

از لفظ احتیاج دارد و خود لفظ بتنهایی جز بر معنی حقیقی و موضوع له بر چیزی دلالت نمیکند.

بعبارتی دیگر چنانکه گفته‌شده «**فهم‌معنی از لفظ**، **سببی میخواهد** وگرنه چون‌نسبت‌الفاظ بمعانی‌یکسانست‌ترجیح‌بی‌مرجح‌لازم‌میآیدو **آن‌سبب**، **یا«وضع»است یا «قرینه» فرض چنانست‌که قرینه ای در مقام نیست پس سبب آن در مورد تبادر خود وضع است»**

دلیل تبادر، گرچه بتعبیر برخی «ولم اجد من‌الاصولیین من یمنع من ثبوت‌ـ الوضع به‌بل‌الظاهر اتفاقهم علی ذالك وقدتکررمنهم‌التمسك‌به فی‌المسائل‌اللغویةالمتوقفة علی النقل» اعتبار آن مورد اتفاقست واعتماد بر آن درمواردی‌بسیار. بااین همه **مانند سائر علامات و امارات وضع** (ازقبیل اطراد وعدم‌صحت‌سلب)**ازاعتراض واشکال مصون نمانده** بلکه بورود بالا ترین اشکالات علمی، یعنی دور، بر آن، ایراد گردیده است.

ایراد «دور»دراین مسئله‌بدین تعبیرتقریر گردیده است:

علم بوضع بر تبادر، متوقف است و تبادرهم برعلم بوضع **اما اینکه‌علم بوضع برتبادر توقف دارد** چون مورد فرض، همین است **و اما اینکه تبادر برعلم بوضع موقوف میباشد** چون تاشخص بوضع، عالم‌نباشد ازاصل، معنی موضوع‌له بذهن‌او نمیرسد تا چه رسد باینکه تبادر پدید آید.

ازاین دور، بدوگونه پاسخ داده شده است:

۱ـ طریق اجمال و تفصیل.

۲ـ طریق تحصل و تحصیل.

جامع میان این دوطریق اینست‌که در هر دوطریق، میان متوقف ومتوقف‌علیه مغائرت،ادعاء شده جز اینکه بطریق اول «علم متوقف» علم تفصیلی و علم متوقف علیه علم اجمالی دانسته شده و بطریق دوم علم متوقف برتبادر، علمی است‌که هنوز حاصل نیست و منظور، تحصیل آنست و علمی‌که تبادر بر آن متوقف میباشد علمی است‌که

تحصل یافته وموجود است وبعبارتی دیگرعالم شدن کسی، که اززبانی بیگانه میباشد، بموضوع له لفظی در آن زبان، موقوف است بر تبادر یکی از معانی بذهن اهل زبان ، که عالم بوضع هستند، نه بر تبادر درنزد خودآن جاهل بوضع که طالب تحصیل علم بآن میباشد .

بطورخلاصه‌درطریق نخست، مستعلم وعالم‌هردوواحد لیکن‌علم‌مطلوب‌با علمی که حاصل وموجوداست‌دوگونه میباشد ودرطریق دوم، مستعلم وعالم رامغایرت است نه وحدت. پس بهرحال، متوقف غیر ازمتوقف علیه ومتوقف علیه‌غیر ازمتوقف میباشد .

تبصره حقیقت و مجاز گاهی درلفظ است و متفرع بر وضع و گاهی درجمله است و مربوط باسناد وحکم عقل . آنچه در اینجا طرح آن مناسب بود و در بارهٔ آن بحث شد حقیقت و مجاز لفظی میباشد نه حقیقت ومجاز عقلی .

تکمله یکی ازابحاث متفرع‌بروضع ومربوط‌باستعمال لفظ‌اینست که **آیا استعمال یك لفظ در بیشتر از یك معنی**(موضوع‌له) **جائز است یا نه ؟ . گفته‌اند استعمال مشترك درمعانی خود بر پنج وجه میباشد :**

۱ـ اینکه مشترك دو بار استعمال شود ودرهربار بریکی‌ازدومعنی‌اطلاق گردد.

۲ـ اینکه یکبار بکار رود و در این یکبار یکی از دو معنی بر سبیل تردید و بطور «لاعلی‌التعیین» ازآن منظور باشد یعنی متکلم معنی نامعینی راازآن اراده کند.

۳ـ اینکه در یك استعمال بر قدر مشترك میان معانی متعدد اطلاق گردد .

۴ـ اینکه بر مجموع معانی از حیث مجموع بودن و باعتبار هیئت منتزعهٔ از اجتماع آنها اطلاق گردد . و بعبارتی دیگر کل مجموعی مورد نفی و اثبات اراده و حکم باشد .

۵ـ اینکه هریك ازمعانی باستقلال وانفراد، نظیر آنچه درکل افرادی میباشد، متعلق اراده و مورد نفی واثبات حکم باشد .

در تقریرات اصول دراین باره چنین آورده‌ام :

« در عبارات كتاب وسنت ، كه اساس اثبات احكام است الفاظى استعمال شده كه، براثر اشتراك ، براى آنها چند معنى موجود يا متصور است . ازاينرو نخست براى تشخيص حال اينگونه الفاظ درموارد استعمال آنها اين بحث پديد آمده كه آيا آن الفاظ فقط دريك معنى استعمال گرديده يا اينكه بيشتر از يك معنى از آنها اراده شده است ؟ از آن پس درنتيجهٔ اين بحث كه بمواردى خاص از كتاب يا سنت ، مخصوص ومحدود بوده بحث توسعه يافته و دانشمندان اصول مسئله را بدين گونه طرح كرده‌اند **كه آيا بطور كلى استعمال يك لفظ در بيشتر از يك معنى امكان دارد یاممتنع ومحالست؟** يااينكه دربرخى ازالفاظ وموارد روا ودربرخى ديگر ممتنع ونارواست ؟ **و برفرض جواز** وامكان **آيا اين استعمال بعنوان حقيقت است درهمهٔ موارد يا بطور مجاز است** درهمه جا يااينكه بطورحقيقت است دربرخى ازموارد وبطورمجازاست دربرخى ديگر؟

«هر يك ازاين احتمالات ، مورد اختيار كسى واقع گشته باين جهت دراين مسئله اقوالى متعدد ومختلف پيدا شده‌است كه نقل ونقد يكايك ازآنها دراينجا بيمورداست .

«آنچه دراينجا بايد دانسته شود اين است كه گرچه برخى از معاصران هم اين استعمالرا جائز دانسته و بگمان خود امثله وشواهدى براى وقوع آن نيز يادكرده‌اند ليكن **بايد با محققان** متأخر و معاصر **همرأى شد و گفت استعمال لفظ در بيشتر از يك معنى** (خواه لفظ، نسبت بآن معانى ازقبيل مشترك لفظى باشديا ازقبيل حقيقت ومجاز يا ازقبيل مجازهاى مختلف) **در هيچ موردى** (خواه مفرد باشد ياتثنيه ياجمع وخواه در كلام اثبات باشديا نفى) و **بهيچ گونه استعمالى** (حقيقى باشديامجازى) **جائز نيست** .

«اين ادعارا بدو دليل ميتوان ثابت كرد :

۱ـ اينكه وجدان سالم محال و ممتنع ميبيند كه كسى لفظى بگويد و از آن لفظ چند معنى مستقل و درعرض يكديگر بخواهد بطورى كه آن لفظ نسبت بهر يك ازمعانى چنان باشد كه گويا از آن لفظ جزهمان معنى خواسته نشده است .

۲ـ اينكه لفظ، نسبت **بمعنى از قبيل علامت نيست** (تا توهم شود كه چنانكه ممكن است يك چيز براى چند امر ، علامت باشد همچنين ممكنست كه از يك لفظ

در یك استعمال چندین معنی اراده واستفاده شود) **بلکه** بنظر دقیق ، **لفظ و معنی یك حقیقت است** که باعتباری بنام معنی و باعتباری دیگر بعنوان لفظ خوانده میشود **یعنی درحقیقت لفظ، همان معنی است که ازمرحلهٔ غیب‌خودازمجری زبان‌گوینده بعالم شهود لفظی نزول یافته است ودوباره ازمجری گوش شنونده بموطن نامشهود خویش صعود مینماید ودرخلال این صعود و نزول هیچ تغیر وتکثری دراصل حقیقت بهم نمیرسد. وتنها بتناسب مراحل وجودی ازحیث نام «معنی» و «لفظ» تکثر و تغیر پدید میآید .**

« و باصطلاح فلسفی اتصاف بهریك ازوجودات چهارگانه (کتبی ولفظی وذهنی وخارجی)که برای هرچیز متصور است مایهٔ تبدل وتغیر آن چیز نمیباشد بلکه ماهیت آن چیز با هر یك ازوجودات ، عین همان است باغیر آن وجود ازوجودات دیگر .

« این شدت ارتباط لفظ بامعنی یا فی‌الحقیقه اتحاد این دو، موجب این شده که چون کسی از روی دقت کامل بنوشته یا گفتهٔ شخصی دیگر توجه‌کند بالفاظ وکلمات آن کمتر متوجه خواهد بود و بیشتر معانی و حقائقی‌که از فکر گوینده خارج شده درخاطر وی وارد خواهد گشت بلکه‌خودگوینده نیزاگرقصدش این‌باشدکه دراندیشهٔ شنونده تأثیرکند ومقاصد خود را درذهن وی جایگزین سازد بیگمان در هنگام گفتار بچگونگی الفاظ وکلمات خود یا ازاصل متوجه نخواهد بود یا اینکه بسیارکم به‌آنها توجه خواهد داشت .

« ازاینجا دانسته میشودکه آنچه دربارهٔ استعمال لفظ بدین عبارت « استعمال ، القاء لفظ است وارادهٔ معنی» شهرت یافته برخلاف دقت وتحقیق است .

«چون یگانگی میان لفظ و معنی وهم‌حقیقت استعمال لفظ بدان منوالست که دانسته شد پس چگونه ممکنست کسی درهنگامی که یکی ازمعانی‌را بصورت لفظی درمیآورد یعنی آن معنی‌را بوسیلهٔ لفظ ، القاء میکند درهمان هنگام‌معنی مستقل دیگر را نیز بوسیلهٔ همان لفظ القاء‌کند ویك‌لفظ راکه یك وجود دارد و آن وجود در یك استعمال ، عین وجود یك معنی میباشد عین وجود معنی دیگری در همان استعمال قرار دهد مگراینکه‌کسی نفهمیده تداخل معانیراممکن شمرد یا نسنجیده بتکثر لفظ وتکرر آن قائل شود »

تنبیه

از آنچه دراین زمینه، ازتقریرات اصول، نقل شد مطالبی چند معلوم گردید بدین قرار :

۱ـ اینکه مورد بحث از پنج وجه منقول ، وجه اخیر آنست .

۲ـ اینکه باعتباری میتوان بحث را تعمیم داد و موارد حقیقت و مجاز یالااقل مجازات متعدد را (که قرینه برعدم ارادهٔ حقیقت موجود لیکن بر ارادهٔ خصوص یکی ازمجازات موجود نباشد) نیز نظیر اشتراك ومورد این بحث قرار داد.

۳ـ استعمالات کنایی از مورد این بحث خارج است زیرا معانی کنایی که لوازم معنی اصلی میباشد در عرض معنی اصلی نیست بلکه معنی اصلی بمنزلهٔ لفظ برای دلالت بر معنی کنایی میباشد و هر معنی از معانی کنایی سابق نسبت بلازم لاحق خود همین حالرادارد .

٤ـ استعمال لفظ تثنیه وجمع در معانی خود نیز از مورد بحث خارج میباشد . زیرا هر یك از آنهـا را یك معنی بیشتر نیست نهایت آن یك معنی ، چند امر است وبسیار فرقست میان اینکه متعدد، معنی باشد یامعنی متعددومورد بحثازقبیلدوم است نه ازقبیل اول .

٥ـ آنچه دربارهٔ طرزدلالت لفظ برمعنی احتمال دادهونسبت میانلفظ ومعنیرا از حیث دلالت متعاکس دانسته بودیم احتمالی بجا بودهاست .

خاتمه

در میان قدماء ازعامه وخاصه کسانی بجواز استعمال مشترك درمعانیمتعدد قائلشدهاند. ازجمله **ابوالفتوح** رازیدرچند مورد ازتفسیر خود باین مطلب تصریح کرده است

درجلد دوم (ص۷٤۲) درذیل آیهٔ «ولاتنکحوا مانکح آباؤکم...» چنین گفتهاست « و در آیه دلیل است بر آنکه عبارت توان کردن بیك لفظ از دو معنی مختلف برای آنکه مرادبنکاح در آیه هم عقد است وهم وطی خلاف آنچه معتزله گفتند وبراین چه انکار است ؟. چه میشاید عبارت کند بیكلفظ ازمتضادین نحو قولهم «اذاغاب الشفق صل العشاء» وشفق عبارتست ازحمره وبیاض وایشان متضادند چون درضدین جاریست

درمختلفین اولیتر ... »

باز در جلد چهارم (ص ۱۲) چنین گفته است « وبنزدیك ما این لفظ از الفاظ مشترکه است : حقیقت باشد درعقد ودرجماع وازاین است که ما گفتیم که بیك عبارت خبر توان داد از دو معنی مختلف بنیتی که چون گوید لا تنکح مانکح ابوك روا باشد که این یك لفظ بود « عن العقد والجماع معا » .

درچندین مورد دیگرنیز همین مطلبرا ادعا کرده است لیکن بهترین مثالش که همین مورد میباشد ناتمامی آن روشن است .

در خاتمهٔ این مبحث این قسمترا نیز یادآور میگردد که برخی از کسانی که استعمال مشترکرا در معانی متعدد جائز ندانسته و در مواردی ازقرآن مجید استعمال آنرا توهم کرده اندبخیال فاسدخود برای رفع این اشکال، خودرا باشکالی دیگرافکنده و بتکثر تعبیر یا تعدد نزول آیه قائل شده اند .

شیخ طوسی درکتاب عدة الاصول از **ابوهاشم** و **ابوعلی** و پیروان ایشان نقل کرده که پس ازاینکه گفته‌اند جائز نیست ازیك لفظ دومعنی اراده شود چنین گفته‌اند هرگاه درموردی دانسته شود که گوینده دومعنی را از لفظ اراده کرده ناگزیر باید فرض کنیم که لفظرا دوبار گفته وهربار یکی ازدومعنی را خواسته است واز اینرو دربارهٔ لفظ «قرء» درآیهٔ تربص گفته اند چون ازراه دلیل دانسته شده که از لفظ «قرء» دراین آیه دو معنی اراده شده پس میگوئیم ناگزیراین لفظ ، دو بار گفته شده! آنگاه برپیغمبر نازل شده است !

والحمد لله اولا وآخراً وظاهراً وباطناً

درروز جمعهٔ هفتم بهمن ماه ۱۳۲۸ شمسی مطابق ۸ شهرربیع الثانی ۱۳۶۹ قمری هجری درتهران نوشته شد . **محمود ـ شهابی**

بسم الله الرحمن الرحیم

قاعدهٔ لاضرر

یکی ازقواعد فقهی که درمواردی بسیار مورد استناد شده قاعدهٔ لاضرر میباشداین قاعده ازجهاتی چند باید مورد توجه وتحقیق واقع گردد .

دراین اوراق ازجهات زیر نسبت باین قاعده بحث میشود :

۱ـ مستند فقهی این قاعده .
۲ـ معنی لغوی ضرر و ضرار .
۳ـ مدلول فقهی حدیث .
۴ـ اینکه مفاد آن، حکم واقعی میباشد پس ازادله است نه از اصول و فرق میان این دو .
۵ـ لاضرر از قواعد فقهی است نه از مسائل آن.
۶ـ مفاد لاضرر نفی حکم است نه اثبات حکمی .
۷ـ تعارض میان دلیل لاضرر ومیان ادلهٔ احکام .
۸ـ تعارض میان دلیل لاضرر ومیان دلیل تسلیط .
۹ـ تعارض دلیل لاضرر با خودش نسبت بدو مورد ضرری .
۱۰ـ مراد ازضرر منفی ضرر شخصی است نه نوعی .

۱ـ مستند فقهی این قاعده

اخباری زیاد در زمینهٔ این قاعده نقل شده و کم و بیش برای این قاعده بآنها استناد بعمل آمده است .

چگونگی تواتر در این اخبار

از فخر المحققین حکایت شده که در مبحث رهن از کتاب ایضاح خود تواتر اخباریرا که دراین باب وارد شده ادعاء کرده است لیکن چون این ادعاء نسبت بتواتر لفظی ، بلکه و معنوی نیز ، بدور مینموده برخی ازمحققان متأخر (مرحوم آخوند ملا محمدکاظم خراسانی) تواتر آن اخبار را اجمالی خوانده و ادعاء چنین تواتریرا دور ازانصاف ندانسته است .

لیکن انصاف اینست که اگر هیچیك ازاقسام سه گانهٔ تواترهم نسبت باین اخبار تحقق نیافته باشد بی تردید چنانکه برخی ازمحققان این عصر گفته اخبار باب بسرحد استفاضه رسیده است .

از آن جمله یازده خبر است که نراقی آنهارا در کتاب «عوائد» خود نقل کرده ودراین اوراق، از آن کتاب، نقل میگردد :

۱ـ روایت **عقبة** بن **خالد** ازحضرت صادق (ع) باین عبارت « قضی رسول‌الله بالشفعة بین الشرکاء فی الارضین والمساکن وقال : **لاضرر ولاضرار** »

۲ـ باز هم روایت او از حضرت صادق (ع) باین عبارت « قضی رسول‌الله بین اهل المدینة وشارب النخل : انه‌لایمنع نفع‌البئر وقضی بین اهل البادیة انه لایمنع فضل ماء لیمنع به فضل کلاء فقال : **لاضرر ولاضرار** » .

۳ـ روایت **طلحة** بن **زید** ازحضرت‌صادق «ان‌الجار کالنفس غیر **مضار** ولا آثم»

۴ـ صحیحهٔ **بزنطی** ازحماد ازمعلی بن خنیس‌ازامام (ع) « **من اضر** بطریق‌ـ المسلمین شیئاً **فهو ضامن** »

۵ـ صحیحهٔ **کنانی** از حضرت صادق (ع) «**من‌اضر** بشی من طریق المسلمین **فهو ضامن** » .

۶ـ روایت مشایخ ثلثه باسناد خود از **حلبی** ازحضرت‌صادق (ع) «**کل‌شیئی یضر** بطریق المسلمین **فصاحبه ضامن** لما یصیبه»

۷ـ روایت **هرون بن حمزهٔ** غنوی در بارهٔ مردی که دیده است شتری مریض فروخته میشود پس آن مرد آنرا بده درهم خریده وشخصی‌دیگر را بدودرهم درسر و پوست آن شریك ساخته قضا را شتر خوب شده وچندین دینار ارزش یافته واین‌قضیه بحضرت صادق(ع) برده شده حضرت گفته است : «لصاحب الدرهمین خمس مابلغ فان قال‌اریدالرأس والجلد فلیس‌له ذلك . **هذا ، الضرار** . وقداعطی‌حقه اذااعطی‌الخمس»

۸ـ موثقهٔ **ابن بکیر** (بروزن زبیر) از **زراره** (بضم زاء) از حضرت باقر (ع) « **ان سمرة** ۱ **بن جندب** کان له عذق فی حائط لرجل من الانصار وکان منزل‌الانصاری بباب البستان وکان یمر به الی نخلته ولایستأذن .

«فکلمه‌الانصاری ان‌یستأذن اذا جاء فابی‌سمرة فلما ابی‌جاء الانصاری الی‌رسول‌الله فشکی الیه فاخبره الخبر فارسل الیه رسول‌الله وخبره بقول الانصاری و ماشکاه و قال : اذا اردت الدخول فاستاذن فابی . فلما ابی ساومه حتی بلـغ به من الثمن له‌ماشاء‌الله فابی ان یبیعه . فقال لك عذق بها مذلل فی‌الجنة فابی ان یقبل .

قضیهٔ سمره

«فقال رسول‌الله للانصاری : اذهب فاقلعها و ارم بها الیه ، **فانه‌لاضرر و لاضرار**»

۹ـ روایت **ابن مسکان** (بضم میم‌وسکون سین) از **زراره**‌ازحضرت باقر (ع)که این‌روایت نیز درواقعهٔ سمره بامردانصاری بوده‌است باین‌مضمون «ان سمرةبن جندب کان‌له‌عذق‌وکان طریق الیه فی‌جوف منزل‌لرجل‌من‌الانصار وکان یجیئی‌ویدخل‌الی‌عذقه بغیر اذن من الانصاری. فقال الانصاری: یاسمرة لاتزل‌تفجانا علی حال لانحب‌ان تفجانا علیها فاذا دخلت فاستأذن. فقال: لااستاذن‌فی طریقی و هو طریقی الی عذقی.

«فشکاه الانصاری الی رسول الله . فارسل الیه رسول الله . فاتاه . فقال له : ان فلاناً قدشکاك‌وزعم‌انك تمرعلیه وعلی اهله بغیراذنه فاستأذن علیه اذااردت ان‌تدخل. فقال :

۱ـ بفتح سین وضم‌میم وفتح راء پسر جندب بضم جیم وسکون نون وفتح‌دال مردی بسیار لجوج وجهول بوده و در زمان معاویه‌مبلغی زیاد از اوگرفته تاحدیثی وضع کند .

یا رسول الله استأذن فی طریقی الی عذقی ؟!

«فقال له رسول الله : خل عنه و لك مكانه عذق فی مكان كذا و كذا . فقال : لا. قال : و لك اثنان . قال : لااريد . فجعل يزيده حتى بلغ عشرة اعذق . فقال : لا . فقال : لك عشرة فی مكان كذا و كذا . فابى .

« فقال : خل عنه و لك مكانه عذق فی الجنة فقال: لااريد.

« فقال له رسول الله : **انك رجل مضار ولاضرر ولا ضرار على مؤمن .**

« **ثم امر بها رسول الله فقلعت** ثم رمى بها اليه وقال رسول الله : انطلق فاغرسها حيث شئت »

۱۰- روایت **حذاء** (بروزن حواء) از حضرت باقر (ع) که این روایت نیز در واقعهٔ سمره وارد شده ومضمون آن همانست که در دو روایت پیش بود جزاینکه لفظ «لاضررولاضرار» دراین روایت نیست بلکه چنین است که پیغمبر (ص)فرموده « **ما اريك يا سمرة الا مضاراً اذهب يافلان فاقلعها**» واضرب بها وجهه .

۱۱- روایتی است که **علامهٔ حلی** درتذکره و **ابن اثیر** درنهایه آنرا بدین عبارت حکایت کرده‌اند «**لاضرر ولاضرار فی الاسلام**»

ازاین روایات ، فی الجمله **نفی ضرر درشرع اسلام مستفاد** و مسلم است پس بحث در بارهٔ الفاظ یکایک از آنها بعد ازتسلم اصل دلالت واستفاده ، بی فایده است : لفظ «علی مؤمن» یا «فی الاسلام» در روایت باشد یانه یابرخی از آنها دلالتش محدود باشد یا نه بهرحال **این اندازه مسلم است که جملهٔ«لاضررولاضرار»یاعین عبارت پیغمبر (ص) است و یا بی تردید مفاد گفتهٔ آن حضرت .**

پس این سنت منقول ، دلیلی است که باید نسبت بمورد مربوط **بدان استناد شود** وازآن اتباع بعمل آید . **اکنون باید در کیفیت دلالت آن گفتگو شود .**

۲-معنی لغوی ضرر وضرار

کلمهٔ«**ضرر**» **ازثلاثی مجرد** وکلمهٔ«**ضرار**» **ازثلاثی مزید** میباشد **برخی ازدانشمندان**

این دو کلمه را بیك معنی دانسته و برخی دیگر برای هر یك از آن‌دو لفظ یك معنی قائل شده‌اند :

ازنهایهٔ **ابن اثیر** این مضمون حکایت شده « در حدیث است «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» ضرر ، ضد نفع میباشد . . . پس قول پیغمبر «لاضرر» چنین معنی میدهد که مرد نباید ببرادرخود ضرروارد‌سازد یعنی نباید چیزی ازحق‌او کم بگذارد . و«ضرار» فعال ازضر میباشد ومراد از آن اینست که شخص اضراریرا که دیگری براو واردساخته بضرر زدن بروی مجازات ندهد . وضرر فعل یك شخص است وضرار فعل دوشخص . و ضرر ابتداء فعل است و ضرار جزاء فعل »

برخی گفته‌اند آنچه کسی برفیق خود وارد سازد که خود از آن منتفع گردد ضرر است و آنچه بر رفیق وارد سازد بی آنکه خود نفعی ببرد ضرار .

برخی دیگر گفته‌اند هردولفظ را یك‌معنی‌میباشد وتکرار برای افادهٔ‌تأکیداست صاحب کتاب قاموس و صاحب کتاب مصباح المنیر آن دو لفظ را بیك معنی تفسیر کرده اند .

جهاتی که برای فرق‌ضرر باضرار گفته شده

بطور خلاصه آنچه درمقام فرق میان این دو لفظ گفته شده بدینقرار است :

۱ـ **ضرر** ، کم گذاشتن ازحق‌غیر و **ضرار** ، ضرررساندن بضار‌بعنوان جزاء .

۲ـ **ضرر** ، فعل یك شخص‌و **ضرار** ، فعل دوطرف .

۳ـ **ضرر** ، ابتدائی و **ضرار** ، بعنوان کیفر وتلافی.

٤ـ **ضرر** ، نقص‌حق‌غیربرای‌انتفاع‌خودشخص و **ضرار** ، نقص‌حق‌غیر بی‌انتفاع خود شخص .

٥ـ **ضرر** ، اسم‌است و **ضرار** ، مصدرپس‌مراد‌باول‌نهی ازفعل‌است که‌مصدراست ومراد بدوم نهی ازایصال ضرر است که اسم مصدر میباشد .

مرحوم‌نراقی دراین مقام پس ازنقل اقوال ارباب لغت **در بارهٔ این دو لفظ چنین افاده کرده است :**

« آنچه در احادیث وارد شده سه لفظ است : ضرر و ضرار و اضرار . این سه

لفظ راچنانکه ازبیشتر از کتب لغت مستفاد میباشدمعنی مختلف است لیکن اختلاف معنی لغوی آنها چنان نیست که موجب اختلاف حکم شرعی متعلق بآنها شده باشد بلکه اختلاف در بارهٔ برخی ازاوصاف متعلق بمعنی میباشد بی آنکه بحکم تعلقی داشته باشد چه ضرر خواه اسم باشد یا مصدر بوسیلهٔ کلمهٔ «لاضرر» نفی شده و معنی اضرار هم بهمان معنی منفی باز میگردد ضرارهم اگر باضرر بیك معنی باشد عدم اختلاف حکم روشن است و اگر مجازاة یا دو طرفی بودن در معنی آن مأخوذ و ملحوظ باشد فی الجمله اختلافی بمیان میآید لیکن ازروایت هرون بن حمزة غنوی (روایت هفتم) چنان استفاه میشود که هیچ یك از آن‌دو خصوصیت درمعنی آن معتبر وملحوظ نیست و بالجمله پس ازظهور معنی، امر دراین باره بسیار سهل است»

آنگاه دربارهٔ تحقیق معنی ضرر چنین گفته است :

« ضرر چنان که گذشت بمعنی خلاف نفع است و بحکم عرف ولغت مراد از آن

مصادیق ضرر و نفع

دراموال، تلف چیزیست از مـال شخصی دیگر یا ازمال شخصی خود بی آنکه منفعتی یا عوضی برای آن منظور باشد خواه آن مال تلف شده عین باشد یامنفعت.

« و اگر فعل غیر باشد پس مراد از آن اتلاف شخص است چیزی از مال خود یا ازمال غیر را . بعبارتی دیگر ضرر عبارتست ازاخراج چیزی ازاعیان یامنافع ازدست کسی بی عوض .

« پس هر چیزی که اتلاف و افناء آن برای جلب نفع یا در برابر عوض بـاشد ضرر نمیباشد .

« نفع وعوض هم اعم است ازاینکه دنیوی باشد یادینی درآخرت باشد یادردنیا

« ونفع در اموال، عبارتست ازحصول زیادتی درمال، عین باشدآن‌زیاده یامنفعت و اگرنفع ازفعل غیر باشد عبارتست از ایصال آن زیادهٔ مالی .

«وحاصل آنکه هرعمل یاحکمی که ازکسی درمال خود یادیگری صدور یابد یا چنانست که بسبب آن تغییر وتبدیلی درآن مال حاصل میشود یاچنین نیست ؟ **پس اگر حاصل شد و در برابر آن عوضی** عین باشد یا منفعت ، اخروی

باشد یا دنیوی که بحسب عرف و عادت، با آن تغییر مساوی باشد بدست آمد در این مورد نه نفعی تحقق یافته و نه ضرری و اگر آن عوض بحسب متعارف زیادتر باشد از معوض آن زیاده بنام نفع خوانده میشود چنانکه اگر آن عوض کمتر باشد یا از اصل عوضی در کار نباشد آن تغییر را ضرر میخوانند.

«همچنین هر عمل یا حکمی که باعث شود نقص چیزیرا که در دست کسی هست عین باشد یا منفعت آن ضرر و اضرار است گرچه بطور تصرف درمال نباشد و هر عمل یا حکمی که باعث شود حصول چیزیرا برای کسی عین باشد یا منفعت، آن نفع است گرچه بسبب تصرف درمال او نباشد.

چند مورد از مصادیق نفع و ضرر

« بنابراین هر گاه کسی‌را کالایی باشد بقیمت بیست دینار پس خود مالك یا غیر او آن کالارا بپانزده دینار بفروشد موجب ضرر گردیده و اگر آنرا بمبلغ بیست و پنج دینار بفروشد نفع رسانده و اگر بهمان بیست دینار که قیمت آن کالا هست، بی کم و زیاد، آن را بفروشد نه ضرری پیدا شده و نه نفعی مگر درصورتی که مالك ارادهٔ بیع بهمین قیمت داشته باشد و شخصی دیگر بی مزد آنرا برای مالك بفروشد چه در این صورت خود این خدمت منفعتی است برای مالك.

«و هر گاه کسی مالکرا از فروش مالش مانع گردد این منع، اضرار نمیباشد بلکه منع از نفع است.

«همچنین هر گاه برای کسی ملکی بی منافع باشد مانند قناتی بائر و بخواهد آن را اصلاح و دائر سازد وکسی او را از اقدام جلوگیری کند این منع و جلوگیری اضرار نیست بلکه منع از تحصیل نفع است. بخلاف اینکه قناتی دائر باشد و شخصی آب در آن بیندازد و آن را خراب و بائر کند چه در اینصورت موجب ضرر شده است

« همچنین هر گاه مالکرا از تنقیهٔ یکی از چاههای قنات ممانعت کند که در نتیجه آب زیاد، سائر چاهها را خراب سازد این عمل اضرار است.

« و هر گاه کسی مال خودرا درراه خدا بقصد تقرب مصرف کند بخود ضرر نزده چه آن را از درجات آخرت عوض است و آن عوض چند برابر مال مصرف شده

میباشد بخلاف اینکه اگر مالی بقصد ریاء وازراه تظاهر بفقیری بدهد و بهیچوجه عوضی دنیوی نداشته باشد چه دراینصورت هم بخود ضرر زده است »

گرچه دربرخی ازمواضع این گفته های مرحوم نراقی راه نظر وتأمل باز است لیکن چون خود او اعتراف داردکه تشخیص معنی نفع وضرر بالغت وعرف است پس اگر فقیه هم در بارهٔ تشخیص آن نظری بدهد ازجنبهٔ عرفی ولغوی میباشد نه از جنبهٔ فقیه بودن ازاینرو بحث دربارهٔ صحت وسقم این موضوع بحثی‌است صغروی ومربوط بموضوع، ودرهرموردباید بنظرعرف‌مراجعه‌وموضوعی که‌مشخص‌عرفی‌است مورد حکم مستنبط فقهی گردد .

فاضل معاصر مرحوم خونساری (آقاشیخ موسی متوفی در۱۳٦٤قمری‌هجری) در رسالهٔ لاضرر خود دراین مقام چنین افاده کرده‌است :

«**ازمجموع** این کلمات وازموارد استعمال چنان‌استفاده میشود **که‌ضرر عبارتست ازفوت آنچه انسان آنرا واجداست** ، نفس‌باشد یاعرض یامال یاجوارح. پس‌هرگاه مال‌کسی یا عضوی از اعضاء او بواسطهٔ اتلاف یا تلف ناقص گردد یاروحش از تن برود یا بعرض وی لطمه وارد آید ، با اختیاریا بی‌اختیار، میگویند ضرر براووارد آمده‌است **بلکه** بحسب عرف ، **عدم نفع هم درمواردی که مقتضی آن تمام و کامل شده باشد ضرر بشمار میرود .**

اتحاد معنی‌ضرر وضرار

« **و اما ضرار** پس اگرچه ازمصادر باب مفاعله و اصل در آن این میباشدکه میان دو شخص باشد و از اینرو **ابن اثیر** هم آنرا بهمین معنی تفسیر کرده است لیکن **ظاهر** بلکه ، نسبت باغلب موارد استعمال این‌کلمه، متعین **اینست که بمعنی ضرر باشد** چنانکه در آیهٔ والذین اتخذوا مسجداً ضراراً وکفراً وتفریقاً بین المؤمنین و در آیهٔ واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسکوهن بمعروف اوسرحوهن بمعروف ولاتمسکوهن ضراراً لتعتدوا بهمان معنی ضرر بکار رفته است .

« بنا براین ممکن‌است که لفظ ضرار برای تأکید استعمال شده باشد و بهرحال لفظ ضرار در حدیث بمعنی باب مفاعله نیست وهم بمعنی جزاء برضرر نیست چه مرد

انصاری بر سمره ضرری وارد نیاورده تا دو طرفی یا بعنوان مجازات باشد و احتمال قریب درمورد این حدیث اینست که چون سمره براضرار ، اصرار داشته است اصرار او بمنزلهٔ صدور فعل از دوطرف شمرده شده و بهمین جهت پیغمبر باو گفته‌است «انك رجل مضار» و بالجمله **احتمال قوی میرود که لاضرر برای بیان نفی تعمد ضرر واصرار بر آن باشد** ... و حاصل فرق میان ضرر وضرار اینست که اگرحکم یا فعلی چنان باشدکه بی‌قصد واصرار برضرراز آن ضرری بهم‌رسدآنرا ضرر میخوانند واگر از روی قصد وتعمد باشد بعنوان «ضرار» از آن تعبیر میشود .

ضرار وقتی است که برضرر اصرار باشد

«وبهر صورت اختلاف معنی این دولفظ یا بودن دوم تأکید برای اول ازاموری نیست که فقیه راطرح بحث در آن باره چندان مهم باشد بلکه آنچه برای‌فقیه‌مهم وبراو لازمست بحث ازمفاد جملهٔ ترکیبی ومدلول فقهی حدیث میباشد . . . »

۳ ــ مدلول فقهی حدیث

چون این‌گونه ترکیبها در زبـان عرب **برای بیان نفی حقیقت** و جنس بکار میرود **و نفی‌حقیقت در این جمله** ، با تحقق قطعی آن ، **بر خلاف حقیقت میباشد پس بحکم** دلالت اقتضـاء برای صدق کلام **باید چیزی مقدر گردد** یا باقتضاء مقام برای تصحیح دلالت باید مدلولی درنظر گرفته شود .

از اینرو در تشخیص مدلول سیاقی این حدیث احتمالات بلکه اقوالی زیاد پدید آمده ازجمله **چهار قولست که در زیر یاد میگردد :**

۱ــ اینکه این جمله گرچه بظاهر برای افادهٔ نفی ریخته شده لیکن **مفـاد آن نهی است** پس مستفاد از آن حکمی‌است‌تکلیفی [1] که‌حرمت ضررواضرار باشد . این معنی ازتفسیر **ابن اثیر** استفاده شده از متأخران‌هم از جمله بنا بنقل و تعبیر مرحوم خونساری علامهٔ معاصر مرحوم شریعت اصفهانی (متوفی بسال ۱۳٤۰ قمری هجری) بهمین معنی قائل بوده است .

۲ــ اینکه مراد ازضرر منفی ، مطلق ضرر نیست تا تحقق خارجی ضرر با آن

۱ــ نظیر «لارفث ولافسوق ولاجدال»

منافی و ناسازگار باشد بلکه **منظور از آن** خصوص **ضرریست که جبران و تدارک نشده باشد** یعنی ضرر نامتدارك در اسلام نیست پس محصول مدلول این حدیث اینست که آنچه بظاهر ضرر است بحقیقت چون چیزی دنیوی یااخروی بحکم وارادهٔ شارع دربرابر آن قراریافته پس ضرر نمیباشد وحاصل آنکه حدیث کنایه است ازلزوم تدارك وجبران ضرر .

این معنی بمرحوم نراقی نسبت داده شده لیکن عبارت عوائددراین مقام ، پس از اینکه احتمال اول باین عبارت « الضرر و المضارة » ممنوع منه شرعاً و تحقیق ذلك ان النفی هیهنا بمعنی النهی بقرینة الاصل الضررالواقع » از **بدخشی** در آنجا نقل گردیده . **بدین مضمو نست :**

« من میگویم حدیث سه معنی را احتمال میدهد :

۱ـ آنچه **بدخشی** گفته که حمل نفی باشد بر نهی یعنی تحریم ضرر و ضرار مراد باشد .

۲ـ اینکه نفی ، برحقیقت خود باقی ومعنی حدیث چنین باشد «لاضرر ولاضرار مجوزاً ومشروعاً فی دین الاسلام » و حاصل اینکه خدا ضرر و ضرار را برای بندگان خود تجویزوتشریع نکرده و مآل این احتمال باحتمال اولست چه مفاد این احتمال هم تحریم ضرر میباشد .

عقیدهٔ نراقی درمدلول حدیث

۳ـ اینکه نفی ، برحقیقت خود باقی ومراد از آن نفی ماهیت ضرردردین اسلام باشد و حدیث بدین گونه معنی و تفسیر شود که ضرر و ضراری در دین اسلام موجود ومتحقق نیست یعنی چیزی که موجب ضرر یا ضرار باشد ازاحکام دین اسلام نمیباشد پس هرچه در آن ضرری باشد ازاحکام نیست .

« و محصل سخن آنکه خدای سبحانه و تعالی برای بندگان خود بضرر راضی نیست : نه‌بضررازجانب خود ونه‌بضرر بعضی از افراد بربعضی دیگر پس آنچه ضرریرا متضمن باشد خدا بدان راضی نیست وازاحکام خدا نمیباشد .

ازاحتمالات سه گانه ، بحکم اصالة الحقیقه، باید احتمال سیم رامتعین دانست چه

احتمال نخست حمل اخبار را برمعنی انشائی موجب میباشد واحتمال دوم موجب اینست که نفی جنس بااینکه حقیقت در نفی حقیقت میباشد **بر نفی صفت حمل گردد** وبیگمان هریك ازاین دوحمل برخلاف اصل است بااینکه کلمهٔ «فی الاسلام» که دریکی از احادیث ، وارد است از اصل با احتمال نخست ، ملائمت ندارد . **پس احتمال سیم متقین ومقطوعست .**

«واما ضرر واقع وموجود ، صالح نیست که برای ارادهٔ معنی اول قرینه قـرار داده شود **چه مراد ازضرر واقع اگر مطلق ضـرر باشد** این سخن درست است لیکن اینکه پیغمبر (ص) درمقام بیان احکام دین واسلام میباشد بلکه خصوص روایتی که کلمهٔ «فی الاسلام» درآن وارد شده قرینه ودلیل است براینکه مراد نفی ضرر وضرار دراسلام ازحیث اینکه اسلامست میباشد وبیگمان اینگونه ضرری واقع نیست **واگر مراد ازضرر مواردی ازقبیل قصاص** وتقاص و دیات و تضمین غاصب **ومانند اینها باشد** علاوه براینکه این گونه امور رانباید ضرر بشمار آورد بلکه باین امور ضرری که بر دیگری وارد بوده جبران شده است جوازاین گونه اموربا احتمال اول ودوم نیز منافات دارد چنانکه توجیه بتخصص نسبت باین گونه امور در هر سه احتمال جاری و اشتراك دراین توجیه میان آنها ثابت ومتساویست .

تعمیم فقهاء قاعدهٔ نفی ضرر را

«بعلاوه دومعنی اول بموارد ضرر مردم بریکدیگر اختصاص دارد درصورتی که فقهاء نفی ضرر راتعمیم میدهند مثلا میگویند حج باعلم بورود ضرری درطریق یاظن بآن واجب نیست واستدلال واستناد بقاعدهٔ لاضرر میکنند .

«ازآنچه گفته شد معلوم گردید که موافق با اصل و مناسب باکلمات قوم همان معنی سیم یعنی **حمل حدیث است برنفی ماهیت و وجود ضرر** دراسلام ولازم این معنی اینست که هرحکمی که متضمن ضرر یاضرار باشد ازاحکام اسلام نیست وگرنه در اسلام ، ضرر پدید آمده است .

«وحکم ، ازوجوب وحرمت واستحباب وکراهت واباحه اعم است پس نه تحریم ونه کراهت ونه وجوب ونه استحباب ونه اباحه هیچیك در صورتی که مستلزم ضرری

برشخصی باشد وجود وتحقق ندارد وهرچه چنین باشد حکم شارع نیست. بلکه از احادیث این باب چنان مستفاداست که ضرر نزدن وهم شرعی نبودن حکمی که متضمن ضرراست حکمیست شرعی که بطور وجوب باید اطاعت وپیروی شود »

وهم در بحث چهارم ازعائدۀ مربوط بقاعدۀ ضررچنین گفته است :

«**چون ضرر وضرار، نکرۀ منفیه میباشد افادۀ عموم میکند.** پس بحسب معنی اول تمام افرادضرر مورد نهی میباشدو بحسب معنی دوم تجویز وتشریع هرفردی ازضرر، متعلق نفی میباشد وبحسب معنی سیم وجود هرفردی از ضرر دراسلام، بانتفاء محکومست ومعنی چنین میشود که هیچگونه وبهیچوجهی ازوجوه، ضرری: مالی باشدیا بدنی یاعرضی یاغیر اینهاازمضار دراحکام شرع، موجود ومتحقق نیست.

«پس نفی ضرر **براین دلالت میکندکه هرحکمی که مستلزم ضرر یاضرار باشد ازاحکام شرع واسلام نیست** پس پیروی ومتابعت آن واجب نمیباشد.

«ازاینجاکیفیت استدلال باین اخبار درمسائل فقهیه ظاهرمیگردد چه باین اخبار استدلال میشود براینکه آنچه موجب ضرر یاضرارگردد حکم شرعی نیست واماتعیین اصل حکم درآن موردبردلیلی دیگر توقف دارد.

«فی المثل هرگاه معاملۀ بیعی بواسطۀ غبن بربائع ضرریرا موجب باشد باین اخبار، حکم میشودکه لزوم اینگونه بیعی ازاحکام شرع نیست و اما اینکه حکم این مورد، خیاربائع است یافساد بیع یاضمان مشتری تفاوترا، این مطلبی دیگر است و بعنایتی دیگر نیازمند میباشد»

قول سیم از چهار قول در تفسیر حدیث

۳ــ اینکه نفی حقیقت ازحدیث، مراد ومنفی حکم ضرری ومآل مفاد آن چنین باشد **حکمی که ثبوت آن ضرریرا** بربندگان **ایجاب کند** (خواه ضرر از خود حکم، ناشی باشد چنانکه درلزوم عقد و سائر احکام وضعیه است یاباعتبار متعلق حکم باشد چنانکه دروضوء وغیرآن ازاحکام تکلیفیه است) چنین حکمی منفی میباشد [1]

۱ــ درحقیقت ازراه علاقه سبب ومسبب بطریق نفی مسبب، و ارادۀ سبب، بمجازدر کلمه گفته‌اند وخلاصه معنی آنکه حکمی که بسبب آن وازناحیه‌اش ضرری پیش آید تشریع نگردیده یعنی دراسلام «مجعول ضرری» موجود نمیباشد.

این معنی همانست که درعبارات عوائد موردتصریح‌وتوضیح‌واقع گشته وهمین‌معنی‌بفهم اصحاب انتساب‌یافته است . وشیخ انصاری و میرزای نایینی آنرا برگزیده وتایید وتقویت کرده‌اند.

قول‌چهارم ازاقوال چهارگانه

۴ ــ اینکه نفی حکم بلسان نفی موضوع آن ، مراد و منظور باشد نظیر حدیث «لارهبانیة فی‌الاسلام» ومآل این مفاد اینست که برای موضوع ضرری حکمی نیست.

عبارت کفایه، که این قول، مختار محقق صاحب آنست، دراین مقام بعدازاینکه دربارهٔ معنی ضرر گفته شده است «ظاهر آنست که ضرر،مقابل نفع وعبارتست ازنقص درنفس یاطرف یاعرض یا مال بنحو تقابل عــدم وملکه» وپس ازاینکه گفته شده است «اظهراینست که ضرار بمعنی ضرر و برای تأکید آن باشد و شاهد این مطلب،اطلاق لفظ «مضار» برسمره میباشد ... و بالجمله برای ضرار معنی دیگری غیر از معنی ضرر بثبوت نرسیده است » **بدین‌مفاداست** :

چنانکه ظاهر اینست که کلمهٔ لا باقتضاء اصل دراین ترکیب **بمعنی نفی حقیقت است** خواه بطور حقیقت باشد یا بروجه ادعاء و بعنوان کنایه از نفی آثار چنانکه همین معنی ازنظائر «لاصلوة‌لجار المسجد الافی‌المسجد» و « یا اشباه الرجال‌ولارجال» ظاهر میباشد چه **ظاهر است که بلاغت در کلام، ارادهٔ نفی حقیقترا،گرچه ادعائی باشد، اقتضاء دارد** نه «نفی حکم» یا«نفی صفت» را .

«**و نفی‌حقیقت بروجه‌ادعاء**، بلحاظ حکم یا صفت **غیر از نفی حکم یاصفت‌است ازابتداء** بطور مجاز درتقدیریامجاز درکلمه .

«ازآنچه گفته شد آشکار است که ارادهٔ نفی حکم ضرری یاضرر غیر متدارك یا «ارادهٔ نهی ازنفی» بسیار دور میباشد بداهت سخافت استعمال «ضرر» و ارادهٔ خصوص سببی ازاسباب آن یاخصوص غیر متدارك از آن، بنحو استعمال کلی درفرد، و اما ارادهٔ ضرر غیر متدارك بنحو تقیید ضرر باین قید (نه بنحو استعمال ضرر در این قسم ازباب

استعمال کلی درفرد) گرچه چندان دور نمیباشد لیکن دلیلی براین اراده باید و چون چنین دلیلی وجود ندارد پس آن نیز دور است چنانکه ارادهٔ نهی از نفی گرچه نایاب نمیباشد لیکن در اینگونه ترکیب (که لای نافیه براسم داخل باشد) معهود نیست.
راست است ارادهٔ نفی حقیقت بطور حقیقت در این ترکیب، امکان ندارد لیکن عدم امکان ارادهٔ آن بطور حقیقت (با اینکه ارادهٔ آن بطور ادعاء، چنانکه در غالب موارد استعمال این ترکیب چنانست، امکان دارد) قرینه بر ارادهٔ یکی از آن معانی نمیباشد ...»

از بین این معانی چهارگانه که برای حدیث نقل شد **شیخ انصاری** دو معنی اولرا مخدوش و **معنی سیم را معتبر دانسته است.**

از جمله جهاتی که شیخ یا غیر او **بعنوان خدشه نسبت بوجه نخست ذکر کرده‌اند چند جهت زیر بطوراجمال یاد میگردد:**

دلائل بطلان قول اول و دوم

۱ـ اینگونه ترکیب که «لا» براسم وارد باشد (نه برفعل مخاطب) **در ارادهٔ نفی، ظهور دارد** بلکه ارادهٔ نهی از آن معهود نیست.

۲ـ فقهاء بر نفی **احکام ضرری وضعی نیز بآن استناد کرده‌اند.**

۳ـ مورد صدور حدیث از موارد حکم وضعی میباشد چه درآن مورد برفع تسلط واستیلاء سمره که حکمی است وضعی حکم شده است.

۴ـ فقهاء مورد استناد بآنرا از خصوص ضرر افراد بر یکدیگر اعم دانسته و در مواردی نظیر وجوب حج با قطع بضرر یا ظن بآن باستناد آن بنفی وجوب حکم کرده اند.

۵ـ عدم ملائمت کلمهٔ «فی الاسلام» که دریکی ازاین روایات متمم آن‌میباشد **باارادهٔ نهی از کلمهٔ لا.**

از جمله جهاتی که بعنوان خدشه در وجه دوم گفته شده یا میتوان گفت **چند جهت** زیر دراینجا **یاد میگردد:**

۱ـ لزوم تدارك ضرر، که مفاد کنایی یا مدلول التزامی این ترکیب است، **با فعلی بودن** تدارك، **ملازم نیست** تاضرر موجود باعتبار اینکه بالفعل متدارك است **بمنزلهٔ معدوم، فرض** و برآن نفی وارد **گردد.**

۲ـ لزوم تدارك مستفاد ازاین ترکیب **اگر بر وجه حکم تکلیفی** ومنظور از آن مجرد وجوب شرعی **باشد همان اشکال وارد است و اگر بر وجه حکم وضعی** ومنظور از آن اشتغال ذمهٔ شخص ضرر رساننده **باشد** برفرض اینکه ورود آن اشکال مورد اشکال باشد **حدیث لاضرر بایدمدرك قاعده‌ای قرار داده‌شود که درمباحث فقهی وجود خارجی برای آن نیست** زیرا دیده وشنیده نشده که هیچ فقیهی ضرر را مانند اتلاف از اسباب غرامت بشمارد با اینکه اتلاف هم گاهی اضرار است و بالجمله باصراحت صحیحهٔ **کنانی** وهم روایت **حلبی** باینکه «من اضر بشیئی من طریق المسلمین فهو له ضامن» فقهاء اضرار را ازاسباب ضمان قرار نداده‌اند .

۳ـ صدق مفاد این ترکیب بحسب این معنی ، ارتکاب دو مجاز طولی را مستلزم است و باصطلاح ،دراین صورت ، سبك مجاز از مجاز لازم میآید . چه یك بار باید گفته شود مراد از «ضرر منفی» ضرر غیر متدارك میباشد (خواه بنحو مجاز در کلمه و از باب استعمال کلی درخصوص یك قسم از مصادیق ، یعنی غیر متدارك باشد یا بنحو مجاز در حذف و اضمار و از باب تقیید بوصف محذوف ومقدر باشد) و بار دیگر باید گفته شود مراد ازضرر غیرمتدارك ، ضرر غیر محکوم بتدارك است .

۴ـ کذب عبارت بهرحال و بهرصورت بدین معنی که اگر مجاز دوم در آن منظور نباشد بسیار روشن است که ضرر نامتدارك اعم از اینکه فعلیت تدارك منظور باشد یا نه محقق وموجود است نه‌منفی ومرفوع واگر مجاز دوم منظور باشد بسیار روشن است که لااقل ضرر هایی که تدارك آنها را خود شارع بعنوان اجر و ثواب اخروی عهده‌دار گشته عنوان «غیرمحکوم بتدارك» بر آنها صادق نیست . زیرا در آن گونه‌موارد ازشارع اگر باشد تعهد است نه حکم .

۵ـ انتقاض این‌معنی بموارد اضرار بنفس از قبیل ارتکاب وضوء ضرری چه دراینگونه موارد حکمی ازشارع بتدارك نرسیده است .

۶ـ عدم انطباق این معنی باموارد این حدیث زیرا درآن مورد پیغمبر(ص) برفع سلطنت سمره حکم فرموده نه بثبوت سلطنت سمره وتدارك ضرر شخص انصاری

بهرجهت چون ، کم و بیش ، **ازاینگونه اشکالات** در نظر شیخ **نسبت بدو معنی نخست متوجه بوده شیخ معنی سیمرا** ، که ازمرحوم نراقی نقل شد و بفهم اصحاب نسبت داده شده ، **اختیار کرده‌است.**

اشکالات قول سیم

این معنی نیز ازجهاتی مورد اشکال وانتقاد شده که درزیر یاد میگردد:

۱- استعمال ضرر و ارادهٔ خصوص یکی از اسباب آن که‌حکماست بطور مجـاز درکلمه (تامعنی لا ضرر چنین باشد که لا حکم ینشأ منه‌الضرر) یا بطور تقیید وحذف‌مقید(تامعنی عبارت آن باشد که «لاحکم‌ضرر یا» بدینگونه که موصوف ومقید اضمار شده و قید با اسقاط یاء ازآن باقی مانده باشد) **ازاستعمالات ناپسندیده است** وخلاصه آنکه علاقهٔ سبب‌ومسببی‌مصحح‌نفی‌مطلق‌سبب‌است ازراه‌نفی‌مسبب واما ارادهٔ نفی‌سببی خاص (حکم شرعی) بعنایت وعلاقه‌ای دیگر نیازمند است درصورتی که‌چنان علاقه‌ای‌دراین‌مقام‌وجود ندارد .

۲- نفی و رفع ، تابع اثبات و وضع است وعالم تشریع باعالم تکوین متطابق میباشد پس آنچه در عالم تشریع و بعنوان آن وضع و اثباتش ممکن است نفی و رفع آن هم امکان دارد و آنچه چنان نیست چنین نیز نمیباشد .

امری که‌ازلحاظ تشریع منطقهٔ نفوذو مورددخل وتصرف‌شارع میباشداحکام‌است و بس : شارع میتواند نسبت بموضوعی از لحاظ حکم ساکت باشد و میشود حکمی را برای موضوع آن وضع یا حکم موضوعیرا ازآن رفع کندوحتی میشود برای حکم خود موضوعی بسازد لیکن موضوعی خارجی را در عالم تشریع نفی کند یا اثبات ، امکان ندارد .

بنا براین یا باید بطور مستقل حکم خودرا بردارد و بطور حقیقت بگوید « حکمی که منشأ ضرر باشد من وضع نکرده‌ام یااگرحکمی نسبت‌بمورد ضرر بظاهر شمولی داشته باشد در واقع شامل آن مورد نیست یا از آن مورد رفعش کرده‌ام » **یا فی‌المثل چیزیراکه وجود وعدمش دردست خود او باشد بردارد** تا بالتـبع حکم او هم برداشته شود **ودر این صورت میتواند** از باب استعمال مسبب و ارادهٔ سبب بعنوان مجاز، **نفی را برآن چیز وارد سازد** وازآن چیزمنفی‌حکمرا بخواهد.

درعبارت «لاضرر» رفع بطور استقلال ، بحکم توجه نیافته و بضرر هم که تعلق یافته ضرر از اموری نیست که وضع و رفع آن مستقل بدست شارع (از حیث اینکه شارعست) باشد تابتواند آنرا رفع کند و بالتبع نفی سبب آنراکه حکم باشداراده کند.

یکی از محشیان کفایه (مرحوم مشکینی) تحقیق این اشکال را بدین مضمون افاده کرده است «ضرر که مراد از آن نقص میباشد ازامور تکوینی است و نمیشود متعلق جعل شرعی واقع گردد : نه بطور استقلال و نه بطور تبعیت .

«اما اینکه نمیشود مستقل ، متعلق جعل شرعی شود روشن است و اما اینکه نمیشود بطور تبعیت متعلق جعل شرعی واقع گردد بدین جهت است که جعل شرعی نظیر جعل تکوینی ودربرابر آن است و درمحل خود بثبوت رسیده که **جعل تبعی تکوینی در سه مورد میباشد :**

موارد سه گانهٔ جعل تبعی

۱ــ در مورد چیزی که ازمقام ذات شیئی انتزاع میشود مانند «انسانیت» نسبت به انسان .

۲ــ درمورد ذاتیات شیئی مانند ناطق وحیوان نسبت بانسان .

۳ــ در مورد لوازم شیئی مانند زوجیت نسبت باربعه مثلاونظیراین مورداست در جعل تشریعی « جزئیت » چه «جزئیت» برای جزء مأموربه ، مورد جعل شده لیکن نه باستقلال بلکه آنچه جعل استقلالی بدان توجه یافته حکمی است که به «کل» ارتباط دارد و عنوان « جزئیت » که از لوازم حکم مربوط بکل میباشد بتبع حکم کل ، مجعول شرعی گردیده است .

«**درغیر موارد یاد شده جعل تبعی را وجود وتحققی نمیباشد.** اکنون باید دید «ضرر» نسبت بحکم از چه قبیل میباشد .

بی تردید ضرر نسبت بحکم از هیچیك از سه مورد یاد شده نمیباشد : اینکه از قبیل دو مورد اول نیست واضحست واما اینکه ازقبیل مورد سیم نمیباشد زیراحکم نسبت بضرر نه علت تامه است و نه جزء اخیر علت تامه و نه شرط و نه عدم مانع و نه معد و نه سبب مادی و نه سبب صوری و نه سبب فاعلی و بلکه نه سبب غائی . بلکه گاهی حکم برای ایجاد فعلی که درضرر مؤثر است از قبیل داعی میباشد چنانکه

هر گاه حکمی طلبی باشد و مکلفرا داعی، بضرر انحصار داشته باشد یعنی جز ضرر اورا داعی درکار نباشد. لیکن هر گاه حکمی غیر طلبی یا وضعی باشد پس آن حکم از قبیل دواعی نیز نیست.

« بعلاوه در جعل تبعی ناگزیر باید علیت تامه یا جزئیت برای علت تامه در کار باشد وتنها یکی‌ازامور یاد شده برای جعل تبعی کافی نیست.

« واما اینکه برحکم نسبت بضرر عنوان « سبب»اطلاق میشود باعتباراینست که امتثال حکم گاهی از اوقات برای ایجاد فعلی که در ضرر مؤثر است علت غائی میباشد چنانکه دراحکام طلبی چنین است یا برای این است که که اگر آن حکم نباشد انسان میتواند ضرر را ازخود رفع کند چنانکه در «لزوم عقدی» حال بدین منوالست واین مطلب نمیتواند برای «جعل‌تبعی» ملاك گردد بعلاوه که ضرر امریست دربرابرنفع ...»

برخی ازاشکالات یادشده که بنظر محقق‌خراسانی برمختار استادش شیخ‌انصاری وارد مینموده موجب این‌شده که‌معنی‌چهارمرا برای‌حدیث«لاضرر» ابداء واختیار کند.

مدلولی‌راکه‌محقق خراسانی‌اختیار کرده‌نیزاز انتقاد وایراد مصون نمانده‌است. برخی از آن ایراد ها در زیر یاد میگردد:

انتقاد قول چهارم

دانشمند معاصر مرحوم خوانساری در رسالهٔ قاعدهٔ ضرر که از تقریرات استاد خود استفاده کرده قول محقق خراسانی را رد و ثغور گفتهٔ شیخ انصاریرا تا حدی سد نموده و در نتیجه مختار شیخرا مورد اختیار قرار داده است.

تحقیق این قسمت درآن‌کتاب بطوری بسیار مفصل انجام یافته‌که آوردن همهٔ آن تفصیل بروجه ترجمه در این اوراق زائد ونامتناسب میباشد ازاینرو تاحدی آنرا خلاصه و دراینجا نقل میکند:

برای‌اثبات‌مختار شیخ ورد مختار محقق خراسانی ودیگر محتملات، سه مقدمه تمهیدکرده بدین قرار:

مقدمهٔ نخست

حال قاعدهٔ «لاضرر ولاضرار» برهمان منوال میباشدکه حال حدیث رفع (رفع عن امتی تسعة ... الخ) بر آن منوال است پس چنانکه بیان کردیم که وجود خارجی

آنچه در آن حدیث مورد رفع واقع شده با استعمال «رفع» درغیر معنی حقیقی (یاتقدیر واضمار کلمه ولفظی از قبیل «مؤاخذه» برای تصحیح ارادهٔ معنی حقیقی از کلمهٔ رفع) ملازمه ندارد. بلکه چون «رفع» در کلام شارع و بلحاظ تشریع میباشد پس درعالم تشریع، لفظ رفع درمعنی حقیقی خود بکاررفته و بآنچه بخودی خود قابل رفع تشریعی میباشد مانند رفع «مالا یعلمون» وهم بآنچه جز بلحاظ اثرش قابل تشریع نیست مانند رفع «نسیان» ونظائر آن، رفع در هردو قسم، بجامع واحد، تعلق یافته است بااین اختلاف که نتیجهٔ رفع بر اثر اختلاف دوقسم مرفوع، اختلاف پیدا میکند بدینگونه که گاهی نتیجه ومفاد آن حکمی ظاهری و گاهی نتیجهٔ رفع، تخصیص احکام واقعی میباشد.

همچنین نفی «ضرر» در عالم تشریع ممکن است بآنچه خودش قابل نفی تشریعی میباشد تعلق یابد وممکنست بآنچه بلحاظ اثرش این قابلیترا دارد متعلق شود. چه گفتهٔ پیغمبر (ص) لاضرر (مانند حدیث رفع عن امتی) ازقبیل جمله‌های خبری نیست تا اگر مجازی در کلمه یا برسبیل اضمار و حذف، تقدیر وفرض نگردد کذب در گفته پدید آید بلکه این جمله، نفی درعالم تشریعرا میرساند و درحقیقت جمله‌ایست انشائی نه اخباری.

نفی تشریعی نظیر نفی تکوینی است

پس بحسب اختلاف امری که درمورد نفی واقع شده (منفی) بطوری که درمسئلهٔ «رفع» گفته شد درخود نفی اختلاف پدید میآید.

چنانکه نفی تکوینی گاهی حقیقی است (مانند لارجل فی الدار) و گاهی ادعائی (مانند یااشباه الرجال ولارجال) نفی تشریعی نیز براین دوطور بکار میرود: حدیث نبوی «لاصلوة الابفاتحة الکتاب» ازقبیل طور اول پس نتیجه‌اش فساد منفی وحدیث دیگر نبوی «لاصلوة لجار المسجد الا فی المسجد» ازقبیل طوردوم ونتیجه‌اش نفی کمال میباشد بی آنکه درنفی مثال اول، در «صحت» و درمثال دوم در «کمال» استعمال شده باشد چه نفی امری که قابل وضع وجعل شارع باشد اگر بطور حقیقت انجام یابد مقتضی ومفاد آن، نفی امر مجعول است که عبارتی دیگر ازفساد آن میباشد واگر بطور ادعاء انجام یابد نفی کمالرا اقتضاء وافاده میکند.

بهر حال چنانکه درحدیث «رفع» واضح ساخته ایم نفی بلحاظ اثر نیز از مراتب نفی تشریعی میباشد پس در مورد تعلق رفع یا نفی بموضوعی که دارای حکمی باشد تجوز یا اضماری ضرورت ندارد لیکن در موردی که رفع یانفی، امرش میان تعلق بحکم یا بموضوعی صاحب حکم، دائر باشد بیگمان تعلق آنها بموضوع، در طول تعلق آنها بحکم و متاخر از آن میباشد **پس در امثال «لاضرر» گرچه صحیح است که نفی، بموضوع آنها تعلق یابد** زیرا چنانکه گفته شد نفی بلحاظ اثر نیز نفی تشریعی حقیقی میباشد **لیکن تاممکن باشد که نفی بخود حکم که** در عالم تشریع، **مجعول بالذات است تعلق یابد بنفی موضوع نوبه نمیرسد** و بالجمله تعلق نفی را بموضوع حکم درصورتی میتوان پذیرفت که تعلقش بخود حکم، متعذر باشد.

برای شناختن اینکه نفی باعتبار خود حکم وارد شده یا باعتبار اثر آن این دو مورد را تفکیك و دربارهٔ هر کدام بطورکلی چنین بیان میکنیم:

نفی باعتبار حکم

هر موردی که نفی خودش قابل جعل باشد، خواه باعتبار «منفی» مانند اینکه گفته‌شود «لاوجوب» و «لالزوم» مثلا **یا باعتبار خود «نفی»** مانند اینکه گفته شود «لاصلوة الا بفاتحة الکتاب» و «لابیع الا فی ملك» مثلا، **نفی در آن‌مورد، باعتبار نفس حکم میباشد.**

از آنچه گفته شد دانسته میشود که «منفی» اعم‌است از اینکه حکم تکلیفی باشد یا وضعی **و «نفی» اعم‌است از اینکه برماهیات‌اختراعی شرعی** ازقبیل نماز و روزه وارد باشد **یا براموررامضائی** از قبیل بیع ورهن **وهم «نفی» اعم‌است‌ازاینکه بر «عنوان اولی» وارد**باشد نظیرمثالهای یادشده **یا بر «عنوان‌ثانوی»** یعنی‌مسبب تولیدی نظیر ضرر وحرج **و هم «نفی» اعم است از اینکه بسیط و برای سلب ذات شیئ** باشد مانند احکام‌شرعی (تکلیفی یاوضعی) ازقبیل وجوب ولزوم که چون ازامور اعتباری نفس‌الامری و در حقیقت وجود تکوینی آنها عین وجود تشریعی آنها میباشد بشراشر هویت خود قابل تشریع و جعل است یعنی اثبات و نفی آنها بافاضهٔ حقیقت

وایجاد هویت یا اعدام آنها ازقابلیت تحقق بازمیگردد. **یااینکه مرکب و برای سلب شیئی ازشیئی باشد** مانند موضوعات‌احکام (متعلقات تکلیف‌باشد یامعاملات وازمهیات مخترعه باشد یا ازاموری که میان‌عقلاء وعرف معمول بوده وشارع آنها را مورد امضاء وتصویب قرار داده است) ازقبیل نماز و روزه ومانند اینها و ازقبیل عقود وایقاعات‌که چون ازامورخارجی میباشد افاضهٔ هویت وایجاد حقیقت‌آنها باختیار شارع‌نیست بلکه آنچه باختیار شارع میباشد اینست‌که ترکیب آنها را تأسیس و اختراع‌کند یا آنچه معمول‌بوده آنهارا‌تقریروامضاء فرمایدپس **نفی اینگونه‌امورخارجی نفی ترکیبی‌است** نه نفی بسیط و آنچه درآنها مورد جعل و تشریع است خود نفی آنها است نه نفی خود آنها.

سلب ترکیبی‌هم بردوگونه‌است:

۱ ـ اینکه ماهیات مخترعه ازشیئی مسلوب گردد از قبیل «لاصلوة الا ـ بطهور» و«لاصیام‌لمن‌لم یبیت‌الصیام من‌اللیل» و«لاعتق الافی‌ملك» و «لارهن الامقبوضا» و «لاسبق الا فی‌خف او حافراو نصل»

۲ـ اینکه شیئی ازماهیات مخترعه مسلوب‌گردد ازقبیل «لاشك‌فی‌المغرب» و«لارفث‌ولافسوق ولاجدال‌فی‌الحج». نفی‌درقسم نخست «جزئیت» یا «شرطیت»راافاده میکند ودرقسم دوم «مانعیت» مفاد آن‌است، چه سلب ماهیت ازچیزی که امریرا فاقد باشد عدم تحقق آن ماهیترا درصورت فقدان آن امر میرساند چنانکه سلب چیزی از ماهیتی میرساند که‌آن‌چیز با آن ماهیت، ضدیت دارد پس آن ماهیت بعدم آن‌چیز مقید است.

بهرجهت این دوقسم را ازلحاظ نتیجه باهم تفاوتی نیست بلکه‌نتیجه در هردو یکیست وآن فساد است.

نفی باعتبار اثرحکم

هرموردی‌که هیچکدام ازمنفی ونفی برای‌اینکه جعل بآنها تعلق یابد قابل وصالح نباشد بلکه نفی، بموضوعی‌خارجی تعلق‌یافته‌باشد خواه نفی بلفظ «لا» یا بلفظ «لیس» یا بلفظ «رفع» وارد شده‌باشد نظیر حدیث‌نبوی «لاکلام فی‌الصلوة»

وحدیث «وضع الرجل احدی یدیه علی الاخری فی الصلوة عمل ولیس فی الصلوة عمل» و حدیث نبوی مشهور «رفع عن امتی تسعة: الخطاء والنسیان ...» نفی در آن مورد باعتبار اثر آن موضوع است.

و بعبارتی دیگر هر موردی که از امور خارجیه وچنان باشد که اگر نفی بر آن وارد نبود بیکی از دو وجه زیر دارای حکم میبود نفی در آن مورد بلحاظ اثر آنست.

وجه اول

۱ـ اینکه خود آن امر خارجی بعنوان خودش درمیان عرف یا در شرائع سالفه دارای حکمی باشد و برای افادهٔ الغاء حکم عرفی یا نسخ حکم شرعی سابق نفی بآن متوجه گردد نظیر «لارهبانیة فی الاسلام» و «لاصرورة فی الاسلام» و «لااخصاء فی الاسلام» که از پیغمبر (ص) برای الغاء ونسخ صادر گردیده است.

وجه دوم

۲ـ اینکه آن امر خارجی بعنوان اندراج تحت موضوعی عام یاموضوعی مطلق، بحکمی محکوم باشد و برای افادهٔ اخراج آن امر ازموضوع عام یا مطلق، نفی بآن تعلق یابد نظیر حدیث نبوی «لاشك لكثير الشك» و «لاشك فی نافلة» و «لا شك للماموم مع حفظ الامام» چه صدور آنها برای اینست که مصداق وفرد ازموضوع عام یا مطلق خارج گردد.

برای این دو قسم مثالهایی زیاد و از آن جمله است برای قسم اول، حدیث نبوی «لاحمی الا ماحمی اله ورسوله» وحدیث نبوی «لاصمت یوم الی اللیل» و برای قسم دوم، کلام علی علیه السلام «لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق»

پس اگر در این مورد، نفی آن بسیط باشد بتعبیری اصطلاحی از قبیل نفی حکم بلسان نفی موضوع خواهد بود وناگزیر موضوع آنرا درجاهلیت یادرشرائع سابقه حکمی بوده است که برای افادهٔ نفی آن حکم این عبارت بطور توجیه نفی بموضوع صدور یافته است. و درصورتی که آن موضوع را حکمی سابق نباشد بیگمان نفی حکم بلسان نفی موضوع، معنی ومورد نخواهد داشت.

حاصل کلام اینکه نفی حکم بلسان نفی موضوع آن هنگامی در نفی بسیط درست میباشد که سه قید زیر وجود داشته باشد:

مواردسه‌گانهٔ نفی‌حکم بلسان نفی موضوع

۱ـ موضوع ازپیش حکمی داشته باشد.
۲ـ موضوع ، تحت‌قدرت واختیار باشد.
۳ـ حکمی که از موضوع پیش میداشته جواز باشد نه حرمت.

پس درامثال «رهبانیت» و«اخصاء» چون موضوع ، تحت قدرت واختیار میباشد و ازپیش حکم‌داشته وآن حکم‌سابق ، جواز بوده هرگاه مورد نفی واقع گردد گرچه نفی بموضوع خارجی تعلق‌یافته لیکن بحقیقت ، حکم آن‌موضوعرا ازمیان برده‌است.

واگر دراین‌موردنفی آن مرکب باشد، بتعبیری اصطلاحی ، **نفی برای تخصیص بلسان حکومت خواهد بود.** بعبارتی‌دیگر تأثیرنفی دراین‌مورد اینست که دائرهٔ موضوعرا تحدید میکند و حکم‌را بمواردی غیر از آنچه نفی بدان تعلق یافته اختصاص‌میدهد فی‌المثل ازحدیث « لاشك لكثير الشك » چنان استفاده میشود که‌حکم عمومی « بناء براکثر » باشخاصی غیر «کثیر الشك » اختصاص دارد . همچنین حدیث «لاطاعة لمخلوق فی معصیة‌الخالق» برای این وارد شده که امر باطاعت مخلوقرا ، از قبیل پدر ومادر وشوهر ومولی ، بمواردی که‌معصیت خالق نباشد محدود سازد.

حمل نفی دراینگونه موارد برنهی بی‌وجه‌میباشد چه‌اولاخلاف ظاهراست **وثانیا** تابرای حمل‌آن برنفی تشریعی راهی باشد بحمل‌آن برمعنی نهی؛ نوبه‌نمیرسد **و ثالثا** درامثال «لاطاعة لمخلوق...الخ» حمل آن برنهی مولوی که‌دراین‌مقام تحصیل حاصل است ممکن نیست و اگر اضطراری، دراین حمل باشد ناگزیر باید نهی آنرا ارشادی‌دانست نظیر امر درآیهٔ شریفه «اطیعوالله...»که‌برامر ارشادی محمول‌است.

مقدمهٔ دوم

مقدمهٔ دوم ازسه‌مقدمه برای‌اثبات مختار شیخ

کلام تام بر سه‌گونه است :

۱ـ آنکه درانشاء بکار میرود وبس مانند امر و نهی.

۲ـ آنکه دراخبار بکار میرود وبس مانند جمله‌های اسمیه که موضوع آنها جامد ومحمول‌آنها غیرعنوانی ایقاعی ازقبیل طلاق وعتاق باشد.

۳ـ آنکه‌گاهی درانشاء وگاهی درحکایت واخبار بکار میرود مانند جمله‌های فعلیه ماضی باشد یا مضارع ومانند جمله های اسمیه که بکلمهٔ «لا» یا «لیس»

یا «رفع» آغاز شده باشد وهم جمله های اسمیه که محمول آنها ازایقاعات باشد مانند «هند طالق» و «زید حر»

اکنون بایددانست که **انشاء و اخبار از مدلولهای سیاقی کلامست** نه اینکه موضوع له برای لفظ باشد. و **مدلول سیاقی باختلاف مقام، اختلاف مییابد** چنانکه از «بعت» درمقامی انشاء ودرمقامی دیگر اخبار استنباط میشود. **پس هرگاه درموردی ممکن نباشد که نفی برحقیقت خود** حمل گردد بدین معنی که منفی نه باعتبار خود نفی ونه باعتبار منفی، جعلی تشریعی را شایسته نباشد ونیز منفی نه بعنوان خود ونه ازراه اندراج تحت عموم یا اطلاقی (با قطع نظر ازنفی) دارای حکمی نباشد **ناگزیر آن موضوع منفی، بریکی ازدو صورت زیر میباشد:**

۱ـ اینکه عنوانی باشد تحت قدرت واختیار وصالح برای اینکه تکلیفی بدان تعلق یابد.

۲ـ اینکه عنوانی باشد خارج ازتحت قدرت خواه مقدور نبودن آن بحسب ذاتش باشد یا بحسب اینکه چون در خارج، حاصل شده و با فرض وجود وحصول، ازطرف شارع مورد نفی واقع گردیده است.

موردی که نفی باید برنهی حمل شود

در صورت نخست باقتضاء سیاق باید جمله برطلب و انشاء حمل گردد ونفی درقوهٔ نهی قرار داده شود، **گاهی بطور نهی تحریمی** مانند حدیث نبوی «لاـ غش بین المسلمین» و **درموردی بطور نهی تنزیهی** مانند حدیث نبوی دیگر «لاهجر بین المسلمین فوق ثلثة ایام» و دراین مورد باینکه درکلمه یا دراضمار وتقدیر مجازی فرض گردد هیچ نیازی نیست چه مقام شارع بودن گویندهٔ کلام چنان اقتضاء دارد که کلام او برطلب، حمل گردد.

خلاصه اینکه دراین صورت چنانکه جملهٔ فعل مضارع گاهی درانشاء بهمان مناط که امر و نهی در آن بکار میرود استعمال میشود و آن مناط، ارادهٔ ایقاع تلبس یاعدم تلبس بمبدء میباشد مانند «یعید» و «لایعید» در احادیث همچنین جملهٔ اسمیه از قبیل «لاغش بین المسلمین» و «لارفث ولافسوق ولاجدال فی الحج» در عالم تشریع بی آنکه

ارتکاب تجوزی ، درکلمه یا درتقدیر ، ضرورت یابد درانشاء تحریم استعمال میشود .

در صورت دوم چون موضوع منفی از اموریست غیر مقدور یا از اموریست موجود و حاصل **جائز نیست نفی بر نهی** ، کهمفادش غیرمقدور یاطلب امری حاصل خواهد بود حمل شود پس ناگزیر باید در این مورد موضوع موجود بمنزلهٔ معدوم فرض گردد .

مواردی که موجود بمنزلهٔ معدوم فرض میشود

فی‌المثل هرگاه گفته‌شود «لارجل فی‌الدار» یا «لاضرر فی‌الاسلام» وفرض‌چنین باشدکه مرد درخانه وضرر دراسلام ، موجوداست پس گزیری نیست ازاینکه وجود مرد وضرر بمنزلهٔ عدم آنها قرار داده شود وازاین تنزیل ، مبدء ومنشأ آن‌که مدلول التزامی کلام میباشد استکشاف گردد.

این مدلول‌التزامی باختلاف موارد تنزیل ، اختلاف میبابد پس باید دید«لارجل فی‌الدار» مثلا درچه موردی صدور یافته زیرا این‌جمله گاهی درمقام نفی شجاعت بکار میرود وزمانی برای نفی مردانگی و آثـار آن وهنگامی درزمینه های دیگر وبرای مقاصدی دیگر استعمال میشود.

لیکن درمثل «لاضرر فی الاسلام» وجه تنزیل در آن ، بوضع یابتکلیف (ضمان ضرر یا وجوب تدارك) انحصار پیدا میکند و این وجه تنزیل **اولا** بسیار بعید است چه این وجه فقط در همین مثال دیده میشود و مثالی دیگر ندارد **ثانیا** التزام بآن امکان ندارد نه از آن راه‌که شیخ انصاری گفته چه اگر نوبه باین معنی برسد از گفتهٔ شیخ میتوان جواب داد . بلکه عدم امکان از اینراهست که باین‌معنی‌نوبه‌نمیرسد **زیرا درطی این دومقدمه معلوم شد که نفی تشریعی را چهارمرتبه است :**

۱- نفی حکم ضرری

۲- نفی‌حکم بلسان نفی‌موضوع یعنی نفی اثر موضوع

۳- ارادهٔ نهی

۴- فرض موجود بمنزلهٔ معدوم (باعتبار حکم وضعی یا تکلیفی)

واین مراتب چهارگانه در طول هم قرار گرفته‌اند بدین گونه که بمرتبهٔ لاحق

نوبه نمیرسد مگروقتی که مرتبهٔ سابق، ممکن نباشد. وبا فرض امکان مرتبهٔ سابق برای این معنی کـه آخرین مراتب و دورترین معانی مرتبه میباشد وجهی نخواهد بود مگر بحسب توجیهی که بزودی ذکر خواهیم کرد .

مقدمهٔ سیم

سیمین مقدمه از مقدمات سه گانه

فقهاء درباب ضمان گفته‌اند هرگاه عین مضمونه تلف گردد بر ضامن لازمست که آنرا بمثل یا بقیمت تدارك وجبران کند وتصریح کرده‌اند که بمقتضی حدیث‌نبوی «علی-الیدمااخذت‌حتی‌تؤدی» پرداختن مثل یا قیمت چیزی که‌تلف‌واداء آن واجب شده بعین اداء عین آنست بنا بر این اگر باشتغال ذمهٔ شخص ضرر رساننده حکم شود این حکم وضعی موجب میگردد که صحیح باشد ضرر موجود بمنزلهٔ معدوم بشمار رودچنانکه درعین تالفه صحیح بود که معدوم بمنزلهٔ موجود بحساب آید .

بالجمله معنی چهارم گر چه از سائر معانی چهارگانه بحسب مرتبه لاحق و متاخر میباشد لیکن **هرجا بآن نوبه برسد ناگزیر بایدپذیرفته‌شود** و بلحاظ اشتغال ذمهٔ شخص ضرر رساننده ضرر موجود بمنزلهٔ معدوم فرض گردد .

خلاصه آنکه فرقست میان اینکه حکمی تکلیفی مفاد «لاضرر» قرار داده شود یا حکمی وضعی چه صرف وجوب تدارك تکلیفی صحت تنزیل ضرر موجود را بجای معدوم اقتضاء ندارد لیکن اگرقیمت عین‌تالفه بذمهٔ‌تلف کننده انتقال‌یابدصحیح‌است که گفته شود « لاضرر » چنانکه هرگاه کسی مثل یا قیمت را بپردازد صحیح است گفته شود عین تالفه را اداء کرده است .

بناء بر این بایدگفت ردائت و بدی این معنی نه‌از آن‌راهست که‌شیخ‌انصاری تصور و بر آن اشکال کرده چه اگر نوبه‌باین معنی برسد ممکنست برای رفع اشکال گفته شود مفاد آن‌حکمیست وضعی نه‌تکلیفی بلکه**از آن راهست که چون ضرر ازعناوین اختیاری و برای تعلق احکام ، صالح میباشد اخراج آن از این صلاحیت بواسطهٔ** فرض وجودش وهمچنین اخراج نفی وارد بر آن از افادهٔ حکم شرعی وقائل شدن‌باین که‌حکمی دیگر که عبارت از اشتغال ذمهٔ ضرر رساننده باشد مفاد آنست بسیار بعید

ودر نهایت غرابت است .

بعلاوه چنانکه معلوم‌ست هیچیك ازفقیهان ضرررابعنوان خودش ازاحکام ضرر قرارنداده بلکه گفته‌اند هرگاه تحت عنوان اتلاف واقع گردد.وصحیح **کنانی** (من اضر بشیئی فی‌طریق‌المسلمین فهوله ضامن) بهمین معنی بازمیگردد .

پس این‌احتمال ازهمهٔ احتمالات دورتر و امراختیار، دائر مدار احتمالات و وجوه دیگر است **وازهمهٔ آنها بهتر احتمالی است‌که شیخ آنرا اختیار کرده** چه ارادهٔ نهی از نفی بعید است و نمیتوان آنرا اختیار کرد مگر وقتی‌که ممکن نشود **خود** نفی از آن مراد باشد بعلاوه نص وفتوی‌با این معنی‌مخالفست زیرا درقضیهٔ سمره وهمچنین قضیهٔ شتر خریداری شده نمیتوان گفت«لاضرر» فقط برای بیان حرمت‌وارد گردیده است. وبر کسی که‌بکلمات‌علماء مراجعه کندروشن‌است که‌ایشان برای‌نفی‌حکم وضعی بحدیث‌لاضرر استدلال کرده وآنرا برادلهٔ احکام ، حاکم قرار داده‌اند.

ارادهٔ نفی حکم بلسان نفی موضوع ، باین معنی‌که نفی باعتبار اثر وارد شده باشد **نیز امکان‌ندارد** زیرا چنانکه‌ظاهر شدنفی باعتبار اثر برد و گونه است‌یك قسم بطور سلب بسیط که تعلق میبابد بعناوین و موضوعاتی اختیاری‌که درسابق‌حکمی داشته وآن حکم جواز بوده است . و نفی در حدیث لا ضرر گرچه نفی بسیط است و عنوان ضررهم امریست‌اختیاری لیکن حکم سابق‌آن جواز واباحه نبوده‌بلکه یاتحریم و یا ، بحکم عقل مستقل ، قبح بوده است ودر مواردی از این قبیل نفی حکم بلسان موضوع گاهی ضد مقصود را نتیجه میدهد چنان‌که درمورد «اتلاف مال غیر» زیرااگر لاضرر دراین مقام وارد باشد مفادش چنین خواهد بودکه فردی از ضرر کـه از شخص متلف درخارج‌صدور یافته‌بی حکم میباشد چنانکه«لاسهو فی‌سهو» معنی میدهد که‌سهو صادر از شخص ساهی راحکمی نمیباشد.

حکم ضرر قبل‌از اسلام

آنچه‌محقق خراسانی درمقام توجیه(درحاشیهٔ رسائل) **باین‌تقریر آورده** که«منفی» جواز اضرار بغیر یا وجوب تحمل ضرر از غیر میباشد پس هرگاه اضرار بغیر جائز و مشروع نباشد این فرد خارجی از ضرر که شخص متلف آنرا ایجاد کرده است

مشمول‌عنوان «من‌اتلف...» خواهدبود برای‌رفع اشکال سودمند نیست و فائده‌ای بر آن توجیه بار نمیباشد چه اضرار بغیر در جاهلیت یا در شرائع سابقه محکوم بجواز نبوده تا برای نفی حکم جواز ، حدیث لاضرر وارد شده باشد چنان که « لارهبانیةفی الاسلام » ونظائر آن برای نفی آنچه درشرائع سابقه‌مشروع بوده صدور یافته‌است .

بالجمله نفی حکم بلسان‌موضوع درموردی که‌قیود سه‌گانه‌مزبوره‌موجود باشدصحیح‌میباشد ودرمثل «لاضرر» آن‌قیود وجود ندارد پس برای نفی بلحاظ اثر در این‌قسم، که سلب بسیط باشد،موردی نمیباشد.

قسم دیگر که بطور سلب‌مرکب باشد آن‌هم ، چنانکه‌دانسته‌شد، درموردی‌است که بخواهند فردیراکه از مصادیق عنوانی صاحب حکم ومندرج درآنست از آن‌عنوان خارج‌سازندنظیر «لاشك‌لكثيرالشك» این‌قسم‌هم‌درمثل‌لاضرر درست نمیباشد چه‌سلب درآن،سلب ترکیبی‌نیست . بلی اگر عبارت حدیث از قبیل این عبارت بود که «لاوضوء ضررياً» و «لاعقدضررياً» آن‌وقت نظیر «لاشك لكثيرالشك» میبود .

بنابر آنچه گفته شد نمیتوان ادعاء کرد که نفی در این مقام باعتبار نفی اثر صادر گردیده است.

این بود آنچه دراین زمینه مرحوم خونساری بتفصیل آورده وتاحدی خلاصه ودراینجا نقل شد .

خلاصهٔ عقیدهٔ نایینی

وخلاصهٔ آن خلاصه آنکه ازمیان چهار احتمال‌مربوط به «لاضرر» که، بترتیب، عبارتست‌ازنفی‌حکم‌ضرری‌ونفی‌حکم بلسان نفی‌موضوع‌وارادهٔ نهی‌ازنفی‌وارادهٔ‌ضررغیر متدارك ازضرر ،احتمال‌اول بردیگر احتمالات‌رجحان دارد واگر ازآن احتمال بگذرد احتمال دوم از باقی‌احتمالات بهتر و برآنها راجح‌است لیکن باختیار احتمال دوم‌نوبه نمیرسد زیرا درآن احتمال باید نفی یا بسیط باشد یا مرکب ودر حدیث «لاضرر» نمیتوان‌نفی آنرانفی‌ترکیبی‌دانست‌زیراسیاق‌عبارت‌بر بساطت‌نفی‌صراحت دارد وهم نمیتوان باآن معاملهٔ نفی بسیط کرد چه یکی از قیود سه‌گانه‌که دربساطت نفی ، وجودآنهالازم ومعتبر میباشد دراین موردوجود ندارد وآن‌عبارتست ازمحکوم بودن موضوع نفی ، بجواز سابق .

تذییل

میان آنچه شیخ انصاری درمعنی «لاضرر» اختیار کـرده و میان مختار محقق خراسانی از جنبهٔ عملی دوفرق گفته شده که خود

جهات فرق میان عقیدهٔ شیخ انصاری و محقق خراسانی

محقق خراسانی آنهارا مورد تصریح قرار داده است بدین قرار :

فرق نخست
در بارهٔ احتیاط

۱ ـ درمبحث حجیت ظن بعنوان انتقاد مقدمهٔ چهارم دلیل انسداد این مضمونرا ایراد کرده است :

« اما مقدمهٔ چهارم پس نسبت بواجب نبودن احتیاط تام در کارهایی که موجب اختلال نظام گردد درست و بی اشکالست لیکن در چیزهایی که اختلالرا موجب نگردد محل کلام بلکه مورد منع است چه قاعدهٔ نفی عسر وحــرج برقاعدهٔ احتیاط ،حکومت ندارد زیرا درمعنی ادلهٔ نفی ضرر و نفی عسر ، محقق داشته ایم که میان دلیل آنها ومیان ادلهٔ احکام، تکلیفی یاوضعی ،که بمواردی اعم از مورد ضرر و عسر ، تعلق دارد توفیق از این راهست که مفاد آنها نفی احکامی وضعی و تکلیفی است از متعلقات آنها بلسان نفی ضرر وعسر پس **دلیل آنها بر وجوب احتیاطی که عقل بآن حکم کند و آنرا لازم داند** در موردی که آن احتیاط ، دشوارو باعسر همراه باشد حکومت ندارد زیرا عسر ودشواری در متعلق تکلیف شرعی نیست بلکه سختی و دشواری در احتیاط یعنی جمع میان محتملاتی است که عقل آنرا لازم دانسته بلی **اگر معنی دلیل نفی ضرر وعسر نفی حکمی باشد که از جانب آن ، عسر و دشواری پدید آید** ،چنانکه گفته شده ، بنا بر این قول ، **قاعدهٔ نفی عسر برقاعدهٔ احتیاط ، حکومت خواهد داشت** زیرا دراین صورت عسر از جانب تکالیف مجهوله پیدا شده پس بحکم نفی عسر ، تکلیفی که مجهولست ، برداشته ومنفی میباشد »

فرق دوم
راجع بخیار غبن

۲ ـ درحاشیهٔ برمکاسب در پیرامن آنچه شیخ درخیار غبن باین مفاد «انتفاء لزوم وثبوت تزلزل درعقد با ثبوت خیار در عقد ، ملازمه ندارد» آورده چنین افاده کرده است:

«این قول درست است اگر آنچه بحدیث لاضرر برداشته شده حکمی باشد که از آن ضرری ناشی میشود لیکن اگر مراد از آن این باشد که حکمی که برای ضرر، با قطع نظر از حکم مستفاد ازحدیث، بوده برداشته شده درمعاملهٔ غبنی آنچه برداشته شده وجوب وفاء بمعاملهٔ غبنی میباشد وچنانکه روشن است «رفع وجوب وفاء بمعامله» مستلزم «جواز معامله» میباشد بلی مستلزم ثبوت خیار حقی نیست »

مرحوم نایینی این دو وجه فرقرا وجیه ندانسته و مورد ایراد قرار داده پس در ذیل مقدمات دلیل انسداد بحسب آنچه دردو تقریرات اصول (خراسانی وخویی) پس از نقل محصل آنچه در بالا نقل کردیم ۱ آورده شده چنین افاده کرده است :

«در آن دو اشکالست: نخست آنکه برفرض اینکه مفاد ادلهٔ نفی حرج، نفی حکم بوسیلهٔ نفی موضوع آن باشد **عدم وجوب احتیاط تام** در همهٔ وقائع مشتبهه و وجوب تبعیض در احتیاط **بر حکومت ادلهٔ نفی عسر و حرج** نسبت بحکم عقلی بوجوب احتیاط **ابتناء ندارد** بلکه حال لزوم عسر وحرج از راه جمع میان همهٔ محتملات بعین همان حال اضطرار بترك بعضی از اطراف علم اجمالی یا فعل بعضی از آنهامیباشد بلکه عسر وحرج از افراد اضطرار است . . . ودوم آنکه ممکن است ادلهٔ نفی عسر وحرج بر نفس حکم عقلی باحتیاط حاکم باشد بدین تقریب که حکم عقل باحتیاط همانا برای خاطر رعایت احکام شرعی است پس هرگاه رعایت آنها در حال انسداد باب علم و علمی موجب عسرو حرج باشد ادلهٔ نفی عسر وحرج ، عدم الزام عقلرا باحتیاط بمقداری که عسروحرج از آن لازم آید اقتضاء میکند **پس حکومت آن ادله بر حکم عقل باحتیاط از شئون حکومت ادله است بر احکام شرعیه ...** »

ودرطی مبحث قاعدهٔ ضررچنین نظرداشته است :

اشکال دوم نایینی بر جهت دوم فرق

((**آنچه محقق خراسانی در باب خیار غبن برای فرق میان** مسلك خود ومسلك شیخ انصاری **بیان کرده نادرستاست** بلکه میتوان گفت هرگاه مراد از آن این باشد که فرد ضرریرا حکمی نیست پس بطلان خود عقد را اقتضاء دارد زیرا عقد غبنی اگر دارای حکمی نباشد رفع خصوص «لزوم» وجهی نخواهد داشت بخلاف آنکه اگر مراد از آن این باشد که حکمی که از آن ضرری ناشی بشود وضع و جعل نشده زیرا براین فرض باید ملاحظه شود که آنچه ضرر از آن ناشی میشود حکم بصحت میباشد یا حکم بلزوم واشکالی نیست که جزء اخیر علت تامه ، لزومست نه صحت پس

۱ — بدین عبارت «واما ماافاده من انه لاحکومة لادلة نفی العسر والحرج علی الحکم العقلی بالاحتیاط» چنانکه در تقریرات خراسانی است و بدین عبارت «وبالجملة ادلة نفی الحرج انما تکون حاکمة علی الاحکام الشرعیة دون الاحکام العقلیة والموجب للعسر فی المقام هوموضوع الحکم العقلی دون الشرعی» چنانکه در تقریرات خویی است.

باید رفع بآن تعلق یابد نه بصحت »

ازشاگردان محقق خراسانی مثل مرحوم مشکینی وغیر او نیز بر این دووجهی که در زمینهٔ فرق میان دو نظر نقل شد اشکالاتی وارد شده که در اینجا نقل آنها مایهٔ تطویل است .

در اینجا یاد آوری این قسمت را بجامیدانم که یکی از اساتید محقق ۱ که ازاجلهٔ شاگردان مرحوم محقق خراسانی، اعلی الله مقامهما، بود در مجلس درس همان قول شیخ انصاری را تقریباً بهمان تقریب که از مرحوم خونساری نقل شد ترجیح میداد وتقریر میکرد .

بهرحال آن گفته‌ها همه بجا بعلاوه شاید بحسب فهم عرف نیز مدلول حدیث همان باشد که شیخ گفته چه این مدلول بذهن نزدیکتر ودر نظر عرفی روشنتر است .

٤ ـ مفاد قاعده حکمی واقعی است

درمحل خود گفته شده که که **حکم شرعی بر دو گونه است :**

۱ـ واقعی

۲ـ ظاهری

حکم واقعی هم بر دو گونه است :

۱: واقعی اولی

۲ـ واقعی ثانوی

حکم ظاهری مانند مؤدی ومفاد اصول عملیه وقاعدهٔ تجاوز وفراغ. **حکم واقعی اولی مانند** احکام روزه و نماز و حج و امثال اینها . **حکم واقعی ثانوی مانند** قاعدهٔ ضرر وقاعده عسر وحرج ومانند اینها .

پس قاعدهٔ لاضرر چون باستناد اخبار مستفیضه، که بعمل اصحاب معتضد و باروح تسامح وتساهل اسلامی موافق ومساعد و باحادیث نفی عسر و حرج معاضد است، بدست آمده و بثبوت رسیده ناگزیر از ادلهٔ شرعیه است و اگر با اصلی مخالفت پیدا کند باید بر آن مقدم داشته شود .

مرحوم نراقی در این زمینه چنین افاده کرده است :

۱ـ مرحوم حاج میر محمد صادق خاتون آبادی اصفهانی اعلی الله مقامه الشریف متوفی بسال ۱۳٤۸ هجری قمری.

«دانشمندان گاهی میگویند فلان قاعده از قبیل«دلیل» است نه ازقبیل «اصل»تا قابل معارضه با دلیلی نباشد .

«**مراد ایشان از « اصل » در این مورد هر چیزیست که اگر دلیلی بر خلاف آن نباشد ثابت است** . وبعبارتی دیگر اصل ، چیزیست که بر ثبوت چیزی دلالت میکند اگر دلیلی برخلاف آن موجود نباشد .

((**ومراد ایشان از «دلیل» چیزیست که بر ثبوت چیزی دلالت میکند بطور اطلاق** .

فرق میان اصل ودلیل

«و فرق میان این دو اینست که اصل هیچگاه با دلیل معارضه نمیکند ، خواه موضوع دلیل ازموضوع آن اعم مطلق باشدیامن وجه یااخص، ودلیل باادله معارضه میکند ودرهنگام تعارض آنها بموازین باب تعادل وتراجیح باید رفتار شود .

«**فی المثل حدیث «کل ماء طاهر» برطهارت آب دلیل است پس هرگاه دلیلی دیگر باین عبارت ((کل شیئی نجس » وارد گردد** میان این دو دلیل باهم معارضه است وچون دلیل اول نسبت بدلیل دوم «اخص مطلق» میباشد پس دلیل دوم بوسیلهٔ آن تخصیص داده میشود .

((**واگر دلیل دوم باین عبارت «کل شیئی ملاق للنجاسة، نجس» وارد گردد** با دلیل اول که طهارت آبرا افاده میکند بطور «عموم وخصوص من وجه» معارضه دارد ومورد تعارض آنها آبی است که با نجاست ، برخورد کرده باشد پس در این مورد باقتضاء ((تراجیح)) عمل میشود .

«**واگر دلیل دوم باین عبارت «کل ماء ملاق للنجاسة، نجس » وارد گردد** نسبت بدلیل اول«اخص مطلق» میباشد پس دلیل اول راتخصیص میدهد .

«**لیکن حدیث «کل ماء لم یعلم نجاسته فهو طاهر**»یا«کل ماء طاهرحتی یعلم انه نجس بر«**اصالت طهارت آب»دلیل است نه برطهارت آب**. پس آن دلیل است برای اصل ، از این جهت بـا هیچیك از دلیلهایی که یادگردید معارضه ندارد زیرا هر یك از آنها دلیلی است شرعی وهمهٔ آبهارا بطور اطلاق یـا آبی راکـه بانجاستی تلاقی کرده باشد شامل میگردد . پس آبی که بانجاست تلاقی کرده باشد نجس بودنش معلوم است از اینرو از مدلول «کل ماءلم یعلم نجاسته» خارج میباشد .

«**ضابطهٔ کلی برای فرق میان اصل ودلیل این است** که آنچه بعدم دلیلی برخلاف، مقید باشد اصل است وهرچه مطلق باشد دلیل.

مثال نخست، اصل برائت و اصل حقیقت و نظائر اینهاست چه دلیلی نیست که بر برائت ذمهٔ هرکس از تکالیف، دلالت کند وهم دلیلی نیست که براستعمال هر لفظی در معنی حقیقی خود دلالت کند بلکه آنچه ثابت است اینست که تاوقتی اشتغال ذمه معلوم نباشد برائت ذمه حاصل است و مادامی که استعمال در معنی مجازی معلوم نباشد معنی حقیقی ثابت است. لیکن اگر دلیلی باین مفادمیبود که هر لفظی حقیقت است مطلقا این دلیل باقرائن مجاز بودن تعارض میداشت.

مثال دوم، قاعدهٔ لاضرر ولاضرار میباشد.

«گفته نشود دلیل نیز ناگزیر بآن قید که «اگر دلیلی برخلاف آن نباشد» مقید است چه میگوئیم درست است لیکن هردلیلی که برخلاف باشد آن نیز باین قید، مقید است پس آن قیداز وقوع تعارض میان دو دلیل، مانع نخواهد بود»

۵- دلیل لاضرر ازقواعد فقهی است نه ازمسائل آن

فرق میان مسئلهٔ فقهی وقاعدهٔ آن

تعریف مسئله فقهی و قاعدهٔ فقهی ومسئله اصولی را در رسالهٔقواعد فقه خود و هم جهات اشتراك وافتراق آنها رانسبت بهم تنقیح وتشریح کرده‌ام وشاید درآن رساله نسبت بسائر کتب ومواضعی که این مطلب درآنها مورد توجه‌وبحث واقع شده تقریری دقیقتر ومشروحتر بعمل آمده باشد.

بهر حال دراینجا بطور خلاصه باید دانست که مسئلهٔ فقهی عبارتست از «قضیه‌ای که موضوع آن فعل یا ذاتی خاص و محمول آن حکم واقعی اولی باشد»

لیکن قاعدهٔ فقهی نه‌درجانب موضوع و نه هم‌درجانب محمولش خصوصیتی اعتبار نشده بلکه ممکن است موضوع آن برافعال یا ذواتی مختلف، مشتمل آید وهم محمول آن حکم واقعی اولی یا ثانوی یا از اصل حکمی ظاهری باشد.

پس قاعدهٔ فقهی با مسئلهٔ آن از لحاظ عموم وخصوص موضوع ومحمول متفاوت است لیکن باابن‌تفاوت‌وامتیاز، **ازحیث نتیجه میان آنها مشابهت و تماثل است** چه‌مؤدی و نتیجهٔقاعدهٔفقهی نیزحکمی است‌عملی‌وجزئی که‌ازابتداءبعمل‌مکلفان‌ارتباط‌مییابد

پس چنانکه مسئلهٔ «نمازواجب است» حکمی عملی وجزئیرا افادهٔ میکند قاعده «لاضررولاضرار»وقاعدهٔ«تجاوز»وقاعدهٔ «فراغ» وقاعدهٔ«ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسدهٔ» نیز حکم عملی جزئیرا اداء وافاده مینماید .

فی المثل وجوب وضوء درمورد ضرر یالزوم وفاء بعقدغبنی وهم اعادهٔ آنچه مورد «تجاوز» یا بعد از «فراغ» بوده وهم ضمان بعقدی فاسدکه صحیح آن تولید ضمان میکرده حال عمل بهر یك از اینها در موارد خاصهٔ خودبوسیلهٔ قاعدهٔ مربوط بآن دانسته و معلوم میگردد.

۶- حدیث لاضرر دلیل نفی حکم است نه دلیل اثبات آن

در اینکه لاضرر برنفی حکمی ضرری دلالت دارد یا بر اثبات حکمی در مورد ضرر ، اختلاف بمیان آمده است . **اکثر محققان آنرا دلیل نفی حکم دانسته‌اند نه دلیل اثبات حکمی. برخی هم آنرا دلیل اثبات حکمی تصور کرده‌اند .**
از آنچه پیش از این دربارهٔ این قاعده آورده شدچگونگی حال آن از لحاظ دلالت بر نفی حکم معلوم گردید .

اکنون برای اینکه مطلب روشنتر گردد عنوان فوق طرح شد تاتحت آن دراین باره توضیحی زیاد تر بعمل آید .

صاحب عوائد دراین زمینه چنین افاده کرده است :

«نفی ضرر وضرار بس دلیل است برنفی حکمی که موجب ضرر باشد وبهیچوجه براثبات حکمی وبر تعیین آن دلالت نداردبلکه اثبات وتعیین حکمی بدلیلی دیگر نیازمنداست.

فساد استناد بحدیث ضرر برای ضمان

«از اینجا دانسته میشودکه استناد بعضی از علماء بحدیث نفی ضرر برای اثبات ضمان ضرررساننده وتلف کننده استنادی نا بجاوفاسدمیباشد چه اگرعملی که ضرررساننده واتلاف کننده انجام داده حکمی شرعی نباشد دلیل نیست که او ضامن است . بلکه بر جبران هم مطلقا ، چنان که گفته شده ، دلالت نمیکندبلی اگر گفته شود معنی حدیث اینست که «ضرر بی جبران نیست» بر تحقق جبران دلالت خواهد داشت لیکن آنهم حکم ضمانرا نسبت بضرررساننده ثابت نمیسازد چه ممکن است جبران ضرر ازبیت المال

یا در آخرت یا درهمین دنیا ازجانب خدا باشد بدین گونه که خدا ازراهی دیگر نفعی باندازهٔ ضرر یا زیادتر برای اومقدرفرماید.

«راست است هرگاه حکمی چنان باشد که اگر آن حکم نباشد ضرری حاصل آید یعنی عدم آن حکم، مطلقاً ایجاب ضرر بکند ورفع ضرر بوجود حکمی خاص منحصر باشد ناگزیر باستناد دلیل «نفی ضرر» بثبوت آن حکم باید حکم بشود لیکن بازهم ثبوت حکم دراین گونه موردی باستناد تنهای «نفی ضرر» نمیباشد بلکه انحصار رفع ضرر بوجود حکمی نیز بقاعدهٔ «نفی ضرر» ضمیمه شده تا ثبوت حکمیرا نتیجه داده است. و انحصار، خود چیزیست که درغیراین مورد نیز موجب تعیین حکم میگردد چنانکه هرگاه درموردی سه احتمال باشد که دو احتمال از آن سه احتمال، ضرریرا ایجاب و ایجاد کند ناگزیر باید بمعین بودن احتمال سیم حکم شود (اگر دلیلی دیگرغیرازقاعده بر انتفاءاحتمال سیم دلالت نکند) همچنین هرگاه ...»

بعقیدهٔ صاحب «عناوین» از قاعدهٔ لاضرر حکمی ثبوتی بدست میآید

صاحب «عناوین» بعدازنقل کلام فوق، که ازعوائد نقل شد، و استغراب زیاد نسبت بآن و نسبت عدم تامل بصاحب عوائد، که با اوهمعصر بوده، و بیان اینکه مفاد قاعده نفی «ضررنامتدارك» میباشد و اشکال باینکه نقص درمال یا بدن یا حق چون تحقق یابد لاضرر محقق میشود وجبران تدارك که بعداً حاصل میگردد رافع آن نیست وحل اشکال بمراعی[۱] بودن صدق عنوان رفع، بتدارك، وکشف تدارك ازعدم تحقق ضرر ازاصل، و بالجمله استنتاج لزوم رفع، وطرح کلام دربارهٔ تعیین وتشخیص رافع، یعنی کسی که ضرر وارد آورده نه غیراو، برای اثبات مطلوب خود (افادهٔ قاعدهٔ لاضرر «لزوم رفع» را که حکمی است اثباتی) بچند وجه استدلال کرده که بطور خلاصه درزیر آورده میشود:

۱ـ حکم عقل. بدین خلاصه: ضرررساندن قبیح است وعقل برفع قبیح، حاکم پس رفع آن ازراه جبران و تدارك لازم است. بلی بعدازتدارك، کشف میشود که درحقیقت قبیح نبوده چون بحقیقت ضرر نبوده است.

۲ـ حکم شرع. چه از نصوص وارده، بحسب ظاهر، نهی اراده شده پس مفاد

آنها اینست که «اضرار» حرام است وچون منقصت صادره اگرجبران گردد ضررصدق نمیکند پس باقتضاء نواهی وارده باقی گذاشتن نقیصه بحال خودکه اضراراست حرام و لازم این حرمت، وجوب رفع ضررمیباشدپس **برضرر رساننده واجب است که ضرر را جبران و تدارك کند** (اگر کسی دیگر بعنوان تبرع بجبران اقدام نکند).

۳ـ تبادر. بدین خلاصه که از نصوص وارده، خواه مفاد آنها نفی باشد یانهی، بحسب مخاطبات عرفی درامثال این عبارت، چنان فهمیده میشود که برضرر رساننده رفع ضرر واجب ولازم است.

« اصحاب که درمواردمذکوره ۱ برفع ضرر، حکم کرده اند باستناد همین تبادر بوده است وگرنه ممکن بود بگویند « نفی ضرر » درهمهٔ این موارد جز برعدم حکم برچیزی دیگردلالت ندارد وحکمی راکه دراین مواردا ثبات کرده اند از آن مستفاد نمیباشد.

۴ـ دلالت صحیحهٔ کنانی (وروایت حلبی). چه در آنها بضمان کسی که بطریق مسلمین ضرر برساند بطور صریح، حکم شده است یعنی وجوب تدارك و جبران که تعبیری دیگر از ضمان است مورد حکم واقع گردیده. روایت سمره نیز بر همین معنی دلالت دارد چه ضررعرضی که برانصاری وارد میآمده بکندن درخت سمره رفع گردیده است.

دلائل صاحب‌عناوین برای‌عقیدهٔ‌خود

این نصوص، دلالت دارد براینکه این ضمان وضرر که درمرتبهٔ دوم است از آن‌ـ جهت است که درمرتبهٔ نخست ازشخصی « اضرار» بوجودآمده پس نسبت بهمهٔ موارد عمومیت دارد.

۵ـ سبر و تقسیم ضرر زننده ورفع کننده وانحصاروجوب رفع برضرر زننده

بدین خلاصه که ضرر یا ازجانب خدا برکسی وارد میباشد یا از خود مکلف برخودش یا ازحیوانی براو یا ازیکی ازافراد انسان برفردی دیگر.

« مورد بحث فقهی قسم اخیرازاین اقسام میباشد **ودراین صورت یارافع ضرر**

۱ـ مواردی زیاد که اصحاب در آنها بقاعدهٔ ضرر استناد کرده اند صاحب عناوین درابتداء این مبحث آورده بطوری که تقریباً همه یا بیشتر موارد فقهی مربوط باین مسئله را استقصاء ونقل کرده است.ودرخاتمهٔ این اوراق ترجمهٔ آن آورده خواهدشد.

باید خود شخص باشد یا خدا یا بیت‌المال یا کسی که ضرر را وارد ساخته یا یکی دیگر از افراد مکلفان .

« **برخود شخص واجب باشد که ضرر را جبران کند معنی ندارد** چه هر ـ عملی که بقصد جبران انجام بدهد بخود آن عمل استحقاق چیزی پیدا میکند پس عمل او جبران کنندهٔ ضرر اول نخواهد بود .

جبران ضرر بر کسی جز ضرر رساننده نمیشود واجب باشد پس براو واجب است

«رفع ضرر **بوسیلهٔ امری دنیوی یا اخروی یا دینی از جانب خدا هم مشکوک است** در صورتی که باید بطور قطع ضرر ، موجود نباشد از همین جهت است که اگر در ثبوت تکلیفی از جانب خدا شك کنیم بدلیل نفی ضرر از آن دست برمیداریم و بصرف احتمال اینکه اجر وثوابی ممکنست در تحمل ضرر باشد بثبوت آن حکم نمیکنیم پس مجرد احتمال اینکه‌ضرر یرا که‌زید‌بر عمرو وارد آورده خدا بوسیلهٔ نعمتی که بعمرو داده یاخواهد داد جبران کرده یامیکند برای‌حکم شرعی کافی‌نیست بلکه ناگزیر باید دلیلی مثبت باشد که مایهٔ آرامش خاطر وبجاافتادن قاعده گردد .

« **برغیر ضرر زننده هم واجب باشد که ضرر را جبران کند معقول نیست** چه ضرری تازه پدید میآید که آن هم باید تدارك وجبران شود پس تسلسل یا دور بهم میرسد وارتفاع ضرر که مفاد نصوص ومراد ومقصود است ازمیان میرود .

« **تدارك وجبران از بیت‌المال هم** اگر مراد بیت‌المال امام باشد ضرری بر امام ، وارد میآید واگر مراد بیت‌المال مسلمین باشد برهمهٔ ایشان ضرر ، متوجه میگردد .

« **پس راه منحصر است باینکه رفع ضرر بر کسی که آنرا ایجاد کرده واجب باشد** واثبات این انحصار از راه دلیلی خارجی نیست چنانکه فاضل معاصر (مرحوم نراقی) خیال کرده بلکه ازخود ادلهٔ نفی ضرر این معنی استفاده میشود » .

این بود خلاصهٔ آنچه صاحب عناوین در رد صاحب عوائد گفته است و پوشیده نیست که اختلاف میان این دوفقیه دراین مطلب ناشی است از اختلاف ایشان درزمینهٔ مدلول فقهی لاضرر . وآنچه دراین باره حق بود ازاین پیش تحقیق شد .

۷- تعارض میان قاعدهٔ لاضرر و ادلهٔ احکام

چنانکه دررسالهٔ قواعد فقه گفته‌ام **احکام از لحاظ ضرر بردوگونه‌است :**

۱ـ احکامی که بلحاظ ضرر داشتن وضع گردیده و بحسب ذات وطبع ، اقتضاء ضرردارد مانند وجوب خمس وزکوة وحج وجهاد .

۲ـ احکامی که بحسب ذات چنان نیست بلکه اگر ضرری ازآنها ناشی گردد بواسطهٔ عوارض خارجی ودرمواردی خاص میباشد .

تقسیم احکام باعتبار ضرر

ادلهٔ نفی ضرر باحکامی ازقبیل اول نظر ندارد بلکه مورداجراءآنهااحکامی ازقبیل قسم دوم میباشد .

نسبت میان دلیل لاضرر وادلهٔ احکامی ازقبیل قسم دوم عموم وخصوص من‌وجه میباشد لیکن دروجه جمع میان آنها چند وجه گفته شده است ازجمله :

۱ـ تقدیم دلیل نفی ضرر بر ادلهٔ احکام مطلقا چه نسبت آن با همهٔ ادله یکسانست پس اگر بتقدیم آنها بر دلیل نفی ضرر نسبت بمورد بعضی ازادله گفته شود ترجیح بی‌مرجح خواهد بود و اگر همهٔ آنها بر آن مقدم گردد موردی برای اجراء نفی ضرر باقی نخواهد ماند لیکن اگر دلیل نفی ضرر درهمه موارد بر ادلهٔ احکام ، مقدم شود برای ادلهٔ احکام درغیرمورد ضرر زمینه ومورد باقی میماند پس باید دلیل نفی ضرر درهمه‌جا بر آنها مقدم داشته شود .

وجوه جمع میان قاعدهٔ لاضرر ومیان ادلهٔ احکام

خلاصه آنکه گرچه میان دلیل نفی ضرر و میان ادلهٔ احکام عموم وخصوص من‌وجه میباشد لیکن معاملهٔ عموم وخصوص من‌وجه میان آنها ممکن نیست بلکه بطور کلی نفی ضرر باید بر آنها مقدم شود .

۲ـ چون دلیل نفی ضرر باعتبار مجموع احکام اسلام صدور یافته باید با مجموع آنها نسبت داده شود نه با یکان یکان ودراین صورت نسبت آن با مجموع ادلهٔ احکام ، خصوص مطلق میباشد وباید مقدم داشته شود گرچه نسبت بیکان یکان آنها اگر سنجیده شود میان آنها عموم وخصوص من‌وجه میباشد .

۳ ـ توفیق عرفی چه عرف ادلهٔ احکام را بر حکم اقتضائی ودلیل نفی ضرر را بر حکم فعلی حمل میکنند .

۴ـ معاملهٔ تعارض میان آنها وترجیح قاعدهٔ ضرر بر ادلهٔ احکام باستناد عمل اصحاب یا باتکاء بر اصلی ازاصول .

۵ـ تقدیم دلیل نفی ضرر بر ادلهٔ احکام باستناد اینکه دلیل نفی ضرر در مقام امتنان بر مکلفان، وارد وصادر شده .

۶ـ حکومت دلیل لاضرر بر ادلهٔ احکام.

فرق میان تخصص و تخصیص وورود وحکومترا دررسالهٔ قواعد فقه بیان کرده‌ام .

تحقیق در معنی حکومت

دراینجا برای بیان حکومت میگویم : **هرگاه دو دلیل نسبت بهم چنان باشد که یکی در دیگری بدین گونه تصرف کند که موضوع حکم یا متعلق حکم یا خود حکم آن دلیلرا مورد تعرض قرار دهد** براین وجه که نسبت بآنها توسعه یا تضییقی وارد آورد **دلیل تصرف کننده حاکم وعمل آن بنام حکومت خوانده میشود .**

فی المثل دلیلی وارد شده باین عبارت « درتمام معاملات وفاء بآنها واجب است» **بعد دلیلی دیگر** وارد باشد باین عبارت « بیع کالی بکالی **معامله نیست** » یا باین عبارت « احالهٔ خریدار بغاصب (مثلا) برای قبض مبیع ، **وفاء نیست** » یا باین عبارت « **وجوب وفاء** درمورد ضرر نیست » **پس دلیل دوم** که بحسب عبارت اول ، موضوع حکم و بحسب عبارت دوم متعلق حکم و بحسب عبارت سیم خود حکمرا مورد تعرض قرارداده یعنی آنها را نسبت بآنچه دردلیل اول از آنها فهمیده میشده کوچکتر ساخته **بر دلیل اول حکومت کرده است .**

مثالی چند برای حکومت

همچنین است اگر درهمین مثال،دلیل دوم باین عبـارت باشد « بیع معاطاة (مثلا) **معامله است** » یا باین عبارت « تخلیهٔ ید (مثلا) قبض و **وفاء است** » یا بدین ـ عبارت « **وجوب وفاء** » نسبت بیبع ولی (مثلا) ثابت است » **باز دلیل دوم بر دلیل اول حاکم است بـا این تفاوت کـه در صورت پیش تصرف در دلیل اول بروجه تضییق** موضوع یا متعلق حکم یا حکم **شده بود ودراین صورت برای توسعهٔ آنها این تصرف بعمل آمده است .**

۸ـ تعارض میان دلیل لاضرر و دلیل تسلیط

یکی ازقواعد مسلمهٔ فقهی قاعدهٔ تسلیط است که حدیث مشهور نبوی «الناس مسلطون علی اموالهم» بطورصراحت بر آن دلالت میکند .

بموجب این حدیث هرگاه کسی چیزیرا مالك باشد همه گونه حق دخل وتصرف

وسلطنت واستیلاء بر آن دارد .

این قاعده گاهی با قاعدهٔ نفی ضرر درموردی تصادم میکند درموردتصادم قاعده نفی‌ضرر باادلهٔ احکام تکلیفی‌دانسته شدکه قاعده‌بر ادله حکومت داردد‌راینجاهم باید دانسته شودکه بطورکلی قاعدهٔ ضرر نسبت باحکام وضعی حکومت دارد .

پس حکومت قاعده برمثل لزوم عقد از احکام وضعی روشن است لیکن دربارهٔ حکومت آن برقاعدهٔ تسلیط ، تردیدی بمیان میآیدکه این حکومت بطوراطلاقست یا درمواردی خاص ؟

برای اینکه این مطلب روشن گردد میگوئیم تصرف مالکی درملك خود بچند صورت ممکن است تحقق یابد :

انحاء تصرف مالك‌درملك خود باعتبار ضرر غیر

۱ـ تصرف مالك درملك خود موجب عدم انتفاع غیر باشد .

۲ـ تصرف مالك درملك خود موجب ضرر غیر باشد .

برای صورت دوم نیز چند صورت تصورمیشود بدین‌قرار :

۱ـ اینکه تصرف مالك درملك خود موجب انتفاعی برای او باشد .

۲ـ اینکه تصرف مالك در ملك خود مورد احتیاج او باشد بدین‌گونه که اگرازتصرف ، ممنوع شود ضرری بروی وارد آید .

۳ـ اینکه نه موجب انتفاع و نه مورد احتیاج باشد بلکه بصرف‌اینکه‌دلش‌میخواهد درملك خود مداخله وتصرفی کند عملی انجام میدهد .

دراین‌صورت‌هم یك وقت ازاین عمل بیهوده وغیرلازم چنان در نظر دارد که ضرری بغیر وارد سازد و برای‌تحصیل‌این‌غرض آن‌تصرفرا در ملك خود میکند . یك وقت این‌نظر راهم ندارد بلکه از روی بیخودی و بی‌خبری درملك خود تصرفی میکند .

تصوراین صورتهای مختلف ، این تردید را تولید میکندکه آیادرهمهٔ این‌موارد وبطور اطلاق قاعدهٔ ضرر نسبت بقاعدهٔ تسلیط،حاکم‌است‌یاحکومت آن مخصوص است بموردی که منع مالك ازتصرف در ملك‌خود ضرری‌برابر اووارد‌نسازد ؟ ودرموردی که جلوگیری‌ازتصرف‌مالك واعمال‌سلطنت‌اوموجب‌ضررش باشد ضرراو باضرر‌غیر، معارض میشود و هردوساقط ودراین‌صورت قاعدهٔ تسلیط بی‌معارض میماند پس مورد استناد

میباشد . یااینکه بایددوضرر باهم سنجیده وضرر زیادتر برداشته شود ؟ چنانکه درمسئلهٔ بعد تشریح خواهد شد اینهااحتمالاتی است که اقوالی را دراین مسئله بوجود آورده است .

اکنون باید گفت : صورت اول (تصرف مالك ، موجب عدم انتفاع غیر باشد) **بی تردید ازمورد بحث خارج** واستناد بقاعدهٔ تسلیط درآن مورد بی مانعست .

دراین سه صورت باید بقاعدهٔ تسلیط عمل شود

صورت دوم (تصرف مالك درملك خود موجب ضرر غیر و باعث انتفاع خود او باشد) **مورد** تردید بلکه **اختلافست** از عبارت **شیخ انصاری** چنان استظهار شده که **اصحاب دراین مورد هم تصرف را جائز و اجراء قاعدهٔ تسلیط را بی مانع دانسته اند .** چه قاعدهٔ نفی ضرر ازغیر باقاعدهٔ نفی حرج بلکه باعتباری باقاعدهٔ نفی ضرر ازخود مالك ، تعارض ودر نتیجه تساقط کرده وقاعدهٔ تسلیط بی معارض مانده است .

درصورت سیم (تصرف مالك درملك خود از روی احتیاج و بنحوی باشد که منعش از تصرف ، موجب ضرر او گردد) **ازکلمات اصحاب** بجز یکی دوتن از ایشان (صاحب کفایه وصاحب ریاض) چنان **استظهار شده که رعایت جانب مالك مقدم است و استناد** بقاعدهٔ تسلیط ، یقینی ومسلم .

درصورت چهارم (تصرف مالك درملك خود نه بروجه انتفاع و نه از راه احتیاج) **باید گفت قاعدهٔ نفی ضرر بر قاعدهٔ تسلیط حکومت دارد و نسبت بهردو حالت** که دراین صورت تصور میشود (حالت قصد اضرار و حالت غفلت وعدم توجه باضرار) **قاعدهٔ تسلیط محکوم میگردد .** چه دراین صورت از تصرف مالك در ملك خود نفعی باوعائد نیست تا برمنع اوعنوان « حرج » صادق آید ومعارضه میان ضرر غیر و حرج او واقع گردد وضرری هم بروی وارد نمیآید تاتعارض میان دوضرر بهم رسد وقاعدهٔ تسلیط ، بی معارض بماند ومورد استناد شود بلکه تسلیط مالك با ضرر غیر تصادف وتصادم یافته پس قاعدهٔ نفی ضرر بر آن حاکم است .

تنهاصورتی که قاعدهٔ نفی ضرر بردلیل تسلیط حاکمست

۹ ـ تعارض دو ضرر

دراینکه قاعدهٔ لاضرر که مفاد آن برداشتن حکمی است ضرری افادهٔ امتنان میکند شاید تردیدی نباشد واگرهم باشد بجا نباشد **لیکن در چگونگی افادهٔ این امتنان دو احتمالست :**

۱ـ اینکه امتنان بلحاظ حال نوع امت باشد .
۲ـ بلحاظ حال هر شخصی باشد .

بحسب احتمال نخست هرگاه امرمیان دوضرر ، دائر باشد خواه هر دوضرر نسبت بیك شخص باشد یا نسبت بدوشخص **باید گفته شود از دوضرر آنکه زیادتر ومهمتر است مرفوع میباشد** و آنکه کمتر وسبکتر است برجامیماند .

فی المثل اگر کسی مجبور گردد که یکی از دوضرررا خودش متحمل شود باید آنرا که اقل واخف میباشد بپذیرد وازارتکاب ضررزیادتر ومهمتر اجتناب کندوهم چنین اگر کسی مجبور گردد که بزید یا بعمروضرر برساند .

بحسب احتمال دوم ، حکم باینکه کسی ضرریرا متحمل گردد برای اینکه از کسی دیگرضرری برطرف شود شاید بی مورد باشد بلکه دراین صورت تحمل ضرر برای رفع ضرر ازغیر، واجب نیست گرچه ضرر برغیرمهمتروزیادتر ازضرر برخودباشد .
لیکن معنی این سخن این نیست که جائز باشد کسی ضرری برغیر وارد آورد .
فی المثل اگرسیل بخانهٔ کسی رو آورده او میتواند انرا ازخود دفع کند نه اینکه بخانه همسایه متوجه سازد .

۱۰ ـ ضرر منفی ، ضرر شخصی است یا نوعی ؟

چون ممکن است چیزی بحسب حال شخصی منشأ ضرر باشد لیکن بحسب نوع افراد ضرری بر آن چیز بار نباشد ازاینرواین تردید بجاافتاده که آنچه را شارع بموجب «لاضرر» برداشته حکمی است که بحسب نوع ، ضرری از آن ناشی باشد یااینکه هرچند بحسب شخص هم موجب ضرر باشد آن حکم برداشته شده است فی المثل درهنگام سرمای سخت اگروضوء ساختن بحسب نوع مردم موجب ضرر باشد باید بقاعدهٔ «لاضرر» استناد شود یابرفرض اینکه از آن درجه سرما بر نوع مردم ضرروارد نیاید لیکن شخصی خاص از آن دچارضرر گردد باید حکم وجوب وضوء بقاعدهٔ لاضرراز آن شخص خاص برداشته شود ؟

اگر گفته شود مراد «ضرر نوعی» میباشد شاید این گفته از لحاظ مناسب ـ بودن آن بامقام تشریع وجعل حکم ووضع قانون نامتناسب نباشد لیکن بیگمان

بالحاظ اینکه صیاغت این قاعده درمقام امتنان و سیاقت آن برای افادهٔ عموم افرادی میباشد ارادهٔ ضرر شخصی از آن انسب و فهم این مراد از آن اظهر و اقربست. والله العالم.

ختام برای اینکه خوانندهٔ این اوراق بر سنخ مواد وموارد که فقهاء کم و بیش در آن موارد و مواد بقاعدهٔ لاضرر استناد کرده‌اند احاطه یابد در این موضع خلاصه‌ای از آنچه صاحب عناوین در آغاز این «عنوان» آورده یاد میکنیم و این اوراقرا خاتمه میدهیم. چنین گفته است:

«... پس باید نخست مواردیرا که در آنها بقاعدهٔ نفی ضرر استناد کرده‌اند یاد کنیم تا از مجموع آنها آنچه برای ضبط معنی و مراد و تحریر استدلال شایسته است گفته شود روشن گردد. پس میگوییم:

«**از جمله موارد قاعده** مواردیست که در مسئلهٔ عسر وحرج یاد شد زیرا چنانکه تصریح کرده‌اند، هرچه در آن عسر وحرج باشد درمعنی ضرر داخل است بااین اختلاف که عسر وحرج بیشتر از حیث حکم تکلیفی تحقق مییابد وضرر از حکم تکلیفی ووضعی اعمست واز آن جمله است لزوم دیهٔ مقتولی که سپر قرارداده شده برمجاهدان وسقوط نهی ازمنکر وبپاداشتن حدود با عدم امن وعدم اجبار برقسمت با پیداشدن ضرر وعدم لزوم شهادت باپیشبینی ضرر و حرام بودن سحر و غش و تدلیس ومشروع بودن تقاص و تسعیر برمحتکر اگر اجحاف کند وحرام بودن احتکار با احتیاج مردم وجداساختن مادر ازفرزند ومخیر بودن مشتری مرابح درصورت ظهور کذب یا خدعهٔ بایع ودرخیار تاخیر ودرخیار آنچه روزانه فاسد میشود ودرخیار رؤیت و خیار غبن و عدم سقوط خیار غبن بواسطهٔ خروج مال ازملك مشتری وخیار عیب وخیار تدلیس وتصریه وتعذر تسلیم وتبعض صفقه وحلول دیون در مورد مرگ مدیون و بیع مورد رهن اگر روبفساد باشد و خیار غبن درصلح و عدم جواز ابتیاع مضارب، کسی راکه برمالك آزاد میشود و مخیر شدن مالك در موردی که چیزی زیان آورتر از آنچه مورد اذن بوده زراعت شده باشد وفسخ مشتری در آنجا که معلوم شود عین فروخته شده مسلوب المنفعة میباشد وخیار در اجاره

اگرعذرعقلا یا شرعا عمومیت یابدوعدم لزوم وصایت در مورد عدم قبول و مخیربودن مولی[1] علیه‌درصورتی که او را بغیر کفؤش تزویج کرده باشد یا بمردی صاحب عیب داده باشدو خیارزوجه با فقرشوهروحرمت دخول درسوم ودرخطبه بعدازجواب دادن بغیر وفسخ نکاح بعیوب،چه درابتداءوچه‌در استدامه،درهریك از زوجین و حرمت تطویل یا مانعیت درمشترکات ازقبیل مساجد ومشاهد وطرق‌واسواق وماننداینها و مشروع‌شدن اصل قصاص ودیات و بسیاری از موارد دیگر که در کتب فقه است وباین قاعده استناد یافته است ».

این بود خلاصهٔ آنچه درعناوین آورده شده که برای اطلاع‌ازمواد مورداستناد، یاد شد . جرح وتعدیل وشرح وتفصیل وبیان اصل استناد یا صحت آن زائد از حوصلهٔ این اوراقست وباید بعهدهٔ کتبی دیگرموکول شود وسخن درپیرامن این قاعده درهمین موضع خاتمه یابد . وله‌الحمد اولاوآخراً و علی رسوله‌الصلوة فاتحاً وخاتماً.

محمود شهابی‌خراسانی

تهران : عصر پنجشنبه { یازدهم اسفند ماه ۱۳۲۸ شمسی هجری
دوازدهم جمادی‌الاولی ۱۳۶۹ قمری

بعضی از تالیفات و آثار مؤلف این کتاب:-

۱- **رهبر خرد** (قسمت منطقیات آن دوبار چاپ شده)

۲- **خرد سنج** (درمنطق بپارسی سره)

۳- **رساله در وجود** (فارسی و آماده چاپست)

۴- **الظل الممدود فی امهات مباحث الوجود** (عربی)

۵- **مسرح الفؤاد فی ترجمة السید الداماد** (عربی)

٦- **اجراء الفلك فی تفسیر سورة الملك** (عربی)

۷- **عظمت محمد** (ترجمهٔ محمد[ص] المثل الكامل چاپ شده)

۸- **تقریرات اصول** (دوبار چاپ شده)

۹- **قواعد فقه** (دوبار چاپ شده)

۱۰- **رسالهٔ بیم و امید** (درشرح حدیث من سئل عن التوحید ... الخ)

۱۱- **مقدمه بر روانشناسی ابوعلی سینا** (چاپ شده)

۱۲- **تعلیقات بر شرائع الاسلام** (قسمتی از «كتاب التجاره شرائع» که با چاپ سربی بچاپ رسیده ملاحظه شود)

۱۳- **منطق** (چاپ شده)

۱۴- **فروغ ایمان** (نام تفسیری است که بتدریج نوشته وقسمتی از آن در۱۹ شمارهٔ مجلهٔ ایمان که چاپ شده بچاپ رسیده‌است)

۱۵- ادوار فقه (جلد اول آن چاپ شده است)

١٦- ترجمهٔ مبدء ومعاد شیخ (آمادهٔ چاپست)

۱۷- سیر و تحول اصول فقه (بعنوان مقدمه برجلد اول تقریرات مرحوم نایینی چاپ شده)

انتشارات دانشگاه تهران

۱ - وراثت (۱)	تألیف دکتر عزت‌الله خبیری
۲ - A Strain Theory of Matter	» » محمود حسابی
۳ - آراء فلاسفه دربارهٔ عادت	ترجمهٔ » برزو سپهری
۴ - کالبدشناسی هنری	تألیف » نعمت‌الله کیهانی
۵ - تاریخ بیهقی (۳)	بتصحیح سعید نفیسی
۶ - بیماریهای دندان	تألیف دکتر محمود سیاسی
۷ - بهداشت و بازرسی خوراکیها	» » سرهنگ شمس
۸ - حماسه سرائی در ایران	» » ذبیح‌الله صفا
۹ - مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی	» » محمد معین
۱۰- نقشه برداری (۳)	» مهندس حسن شمسی
۱۱- گیاه شناسی	» حسین گل گلاب
۱۲- اساس‌الاقتباس خواجه نصیر طوسی	بتصحیح مدرس رضوی
۱۳- تاریخ دیپلوماسی عمومی (۱)	تألیف دکتر حسن ستودهٔ تهرانی
۱۴- روش تجزیه	» » علی اکبر پریمن
۱۵- تاریخ افضل بدایع الازمان فی وقایع کرمان	فراهم آوردهٔ دکتر مهدی بیانی
۱۶- حقوق اساسی	تألیف دکتر قاسم زاده
۱۷- فقه و تجارت	» زین‌العابدین ذوالمجدین
۱۸- راهنمای دانشگاه	—
۱۹- مقررات دانشگاه	—
۲۰- درختان جنگلی ایران	» مهندس حبیب‌الله ثابتی
۲۱- راهنمای دانشگاه بانگلیسی	—
۲۲- راهنمای دانشگاه بفرانسه	—
۲۳- Les Espacs Normaux	تألیف دکتر هشترودی
۲۴- موسیقی دورهٔ ساسانی	» مهدی برکشلی
۲۵- حماسه ملی ایران	ترجمهٔ بزرگ علوی
۲۶- زیست شناسی (۳) بحث در نظریهٔ لامارک	تألیف دکتر عزت‌الله خبیری
۲۷- هندسه تحلیلی	» دکتر علینقی وحدتی

۲۸- اصول گداز واستخراج فلزات (۱)	تألیف دکتر یگانه حایری
۲۹- اصول گداز واستخراج فلزات (۲)	» » »
۳۰- اصول گداز واستخراج فلزات (۳)	» » »
۳۱- ریاضیات در شیمی	» » هورفر
۳۲- جنگل شناسی (۱)	» مهندس کریم ساعی
۳۳- اصول آموزش و پرورش	» دکتر محمد باقر هوشیار
۳۴- فزیولژی گیاهی (۱)	» دکتر اسمعیل زاهدی
۳۵- جبر و آنالیز	» » محمدعلی مجتهدی
۳۶- گزارش سفر هند	» » غلامحسین صدیقی
۳۷- تحقیق انتقادی در عروض فارسی	» » پرویز ناتل خانلری
۳۸- تاریخ صنایع ایران (ظروف سفالین)	» » مهدی بهرامی
۳۹- واژه نامه طبری	» » صادق کیا
۴۰- تاریخ صنایع اروپا درقرون وسطی	» عیسی بهنام
۴۱- تاریخ اسلام	» دکتر فیاض
۴۲- جانورشناسی عمومی	» » فاطمی
۴۳- Les Connexions Normales	» » هشترودی
۴۴- کالبد شناسی توصیفی (۱) استخوان‌شناسی	» آقایان دکتر امیراعلم - دکتر نیك نفس - دکتر نجم آبادی - دکتر حکیم - دکتر نائینی
۴۵- روان‌شناسی کودك	» دکتر مهدی جلالی
۴۶- اصول شیمی پزشکی	» » آ. وارتانی
۴۷- ترجمه و شرح تبصرهٔ علامه (۱)	» زین‌العابدین ذوالمجدین
۴۸- آکوستیك «صوت» (۱) ارتعاشات - سرعت	» دکتر ضیاء الدین اسمعیل بیگی
۴۹- انگل شناسی	» » ناصر انصاری
۵۰- نظریه توابع متغیر مختلط	» » افضلی‌پور
۵۱- هندسه ترسیمی و هندسه رقومی	» احمد بیرشك
۵۲- درس اللغة والادب	» دکتر محمدی
۵۳- جانور شناسی سیستماتیك	» » آزرم
۵۴- پزشکی عملی	» » نجم‌آبادی
۵۵- روش تهیه موادآلی	» » صفوی گلپایگانی
۵۶- مامائی	» » آهی
۵۷- فیزیولژی گیاهی (۲)	» » زاهدی
۵۸- فلسفه آموزش و پرورش	» » فتح‌الله امیرهوشمند

۵۹- شیمی تجزیه	تألیف دکتر علی‌اکبر پریمن
٦۰- شیمی عمومی	تألیف مهندس سعیدی
٦۱- امیل	ترجمهٔ غلامحسین زیرک‌زاده
٦۲- اصول علم اقتصاد	تألیف دکتر محمود کیهان
٦۳- مقاومت مصالح	» مهندس گوهریان
٦٤- کشت گیاه حشره‌کش پیرتر	» مهندس میردامادی
٦۵- آسیب شناسی	» دکتر آرمین
٦٦- مکانیک فیزیک	» د کمال جناب
٦۷- کالبدشناسی توصیفی (۲) مفصل شناسی	» آقایان دکتر امیراعلم- دکتر کیهانی - دکتر نیک‌نفس- دکتر نجم‌آبادی- دکتر حکیم
٦۸- درمانشناسی (۱)	تألیف دکتر عطائی
٦۹- درمانشناسی (۲)	» » »
۷۰- گیاه شناسی تشریح عمومی نباتات	» مهندس حبیب‌الله ثابتی
۷۱- شیمی آنالیتیک	» دکتر گاگیک
۷۲- اقتصاد جلد اول	» » علی‌اصغر پورهمایون
۷۳- دیوان سیدحسن غزنوی	بتصحیح مدرس رضوی
۷٤- راهنمای دانشگاه	—
۷۵- اقتصاد اجتماعی	تألیف دکتر شیدفر
۷٦- تاریخ دیپلوماسی عمومی (۲)	» » حسن ستوده تهرانی
۷۷- زیبا شناسی	» علینقی وزیری
۷۸- تئوری سینتیک گازها	» دکتر روشن
۷۹- کارآموزی داروسازی	» » جنیدی
۸۰- قوانین دامپزشکی	» » میمندی‌نژاد
۸۱- جنگل‌شناسی (۲)	» مهندس ساعی
۸۲- استقلال آمریکا	» دکتر مجیر شیبانی
۸۳- کنجکاویهای علمی و ادبی	—
۸٤- ادوار فقه	» محمود شهابی
۸۵- دینامیک گازها	» دکتر غفاری
۸٦- آئین دادرسی در اسلام	» محمد سنگلجی
۸۷- ادبیات فرانسه	» دکتر سپهبدی
۸۸- از سربن تا یونسکو (دو ماه در پاریس)	» » علی‌اکبر سیاسی

عنوان	مؤلف
۸۹- حقوق تطبیقی	تألیف دکتر حسن افشار
۹۰- میکروب‌شناسی (۱)	» آقایان دکتر سهراب - دکتر میردامادی
۹۱- میزراه جلد اول	تألیف دکتر حسین گلاژی
۹۲- » » دوم	» » » »
۹۳- کالبد شکافی	» » نعمت‌الله کیهانی
۹۴- ترجمه و شرح تبصره علامه (۳)	» زین‌العابدین ذوالمجدین
۹۵- کالبد شناسی توصیفی (۳) - عضله شناسی	» آقایان دکتر امیراعلم - دکتر حکیم - دکتر کیهان - دکتر نجم‌آبادی - دکتر نیک‌نفس
۹۶- » » (۴) - رگ شناسی	» » » »
۹۷- گوش و حلق و بینی	تألیف دکتر جمشید اعلم
۹۸- هندسهٔ تحلیلی	» دکتر کامکار پارسی
۹۹- جبر و آنالیز	» » » »
۱۰۰- تفوق و برتری اسپانیا	» » بیانی
۱۰۱- کالبدشناسی توصیفی - استخوان‌شناسی اسب	» » میر بابائی
۱۰۲- تاریخ عقاید سیاسی	» » محسن عزیزی
۱۰۳- آزمایش و تصفیه آبها	» » محمد جواد جنیدی
۱۰۴- هشت مقاله تاریخی و ادبی	» نصرالله فلسفی
۱۰۵- فیه مافیه	» بدیع‌الزمان فروزانفر
۱۰۶- جغرافیای اقتصادی (۱)	» دکتر محسن عزیزی
۱۰۷- الکتریسیته و موارد استعمال آن	» مهندس عبدالله ریاضی
۱۰۸- مبادلات انرژی در گیاه	» دکتر اسمعیل زاهدی
۱۰۹- تلخیص البیان عن مجازات القرآن	» آقای سبزواری